



A FILOZÓFIA
ÚTJAI

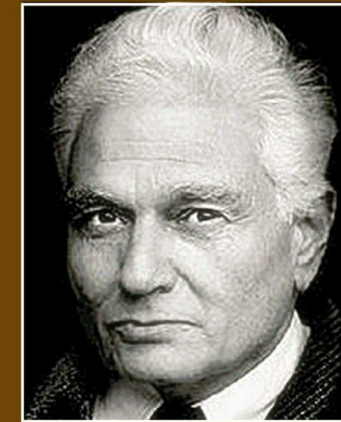
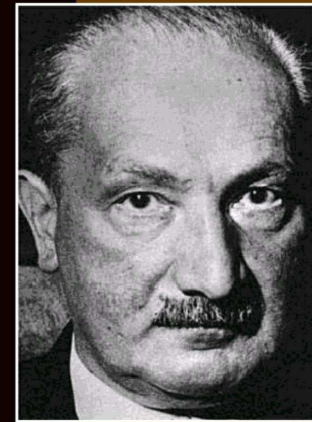


A FILOZÓFIA
ÚTJAI

Amikor a hagyomány értelemkontinuitása földcsuszamlásszerű töréseket szenved, amikor az áthagyományozottak értelemvesztése, kiüresedése, talajtalanná válása egyre általánosabb tapasztalattá válik, természetsszerűleg tör felszínre a múlttal való kritikai szembenézés igénye. Az európai filozófiai hagyománynak a – már a tizenkilencedik század folyamán erőteljesen előrevetülő, a huszadik század során azonban még tovább mélyülő – krízise számos, a filozófia önfelülvizsgálatára irányuló kísérletet eredményezett. E kísérletek közt a hagyományunkat uraló teoretikus-metafizikai szemléletmód és fogalmiság lebontását célzó heideggeri destrukció, valamint az ahhoz kapcsolódó, e destrukciót bizonyos értelemben radikalizáló derridai dekonstrukció markánsan elkülönülő, sajátos vonulatot képez.

Ez az eszmétörténeti összefüggés vezetett bennünket arra, hogy Martin Heidegger születésének százhuszadik évfordulóján, mely 2009-es év egyúttal Jacques Derrida halálának ötödik évfordulója is volt, e két gondolkodó munkásságának a vizsgálatát tűzzük ki annak az összejövételnek a témájául, amelyet a 2007-től kezdődően évente megrendezésre kerülő *Hermeneutika és jelenkor* című filozófiai konferenciasorozatunk keretében rendeztünk. Jelen tanulmánygyűjtemény részben az ott elhangzott előadások szerkesztett, illetve kibővített formában közzétett változatait, részben pedig további, a téma iránt érdeklődő hazai kutatók munkáit tartalmazza.

Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida



Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida

Szerkesztette: Nyíró Miklós

ISBN 978 963 236 442 1



00 Ft

L'Harmattan



L'Harmattan

Filozófia mint de(kon)strukció:
Heidegger és Derrida



A FILOZÓFIA ÚTJAI

Sorozatszerkesztő

FEHÉR M. ISTVÁN

A sorozatban eddig megjelent:

Schwendtner Tibor (szerk.): *Metszéspontok.
A fenomenológia és a hermeneutika határvidékén*

Fehér M. István: *Hermeneutikai tanulmányok I.*

Margitay Tihamér–Schwendtner Tibor (szerk.): *Tudomány megértő
módban. Hermeneutika és tudományfilozófia*

Schwendtner Tibor: *Szabadság és fenomenológia. Tanulmányok Husserlről
és Heideggerről*

Vető Miklós: *Simone Weil vallásos metafizikája*

Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvszedtség – Hans-Georg Gadamer és a nyelv
hermeneutikája*

Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*

Richard Rorty: *Filozófia és társadalmi remény*

Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*

Nyíró Miklós (szerk.): *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*

Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida

SZERKESZTETTE:

NYÍRÓ MIKLÓS

L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság

2012

A kötet kiadását támogatták: a Miskolci Egyetem Filozófiai Intézete;
az MTA-TKI; az OTKA K 76865 témaszámú pályázata;
valamint a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projektje –
az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával,
az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával.

© Szerzők, 2012
© L'Harmattan Kiadó, 2012
© Magyar Filozófiai Társaság, 2012

ISBN 978-963-236-574-9
ISSN 1586-8761

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino–Italia
T. / F.: 011.817.13.88

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A Kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979
Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky utca 20.
www.konyveslap.hu
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Olvasószerkesztő: Karip Tímea
A borító Kállai Zsanett, a tördelés Kardos Gábor munkája,
a sokszorosítást a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

Szerkesztői előszó	7
--------------------------	---

I. HERMENEUTIKA ÉS DEKONSTRUKCIÓ

<i>Fehér M. István:</i> Hermeneutika és applikáció – destrukció és dekonstrukció (Heidegger, Gadamer, Derrida)	25
<i>Bacsó Béla:</i> Ön-arc-kép	75
<i>Kulcsár-Szabó Zoltán:</i> Szinonímiák: Heidegger és George	85
<i>Lőrincz Csongor:</i> Hívás és megvonás között – „ <i>Dichten</i> ” és „ <i>Denken</i> ” viszonyáról Heideggernél	109
<i>Halász Hajnalka:</i> Az ontológiai differencia elkülönбöződő foglалata. Martin Heidegger: <i>Identität und Differenz</i>	130
<i>Lengyel Zsuzsanna Mariann:</i> Derrida Heidegger-olvasata az időtematika tükrében	150
<i>Kiss Andrea Laura:</i> Dialógus, önmegértés, önkritika a hermeneutika és dekonstrukció vitájának tükrében	172

II. POZÍCIÓK

<i>Olay Csaba: A fogalom határai: negatív dialektika és dekonstrukció</i>	193
<i>Losoncz Alpár: A kései politikai filozófia útvesztői, azaz Derrida füle</i>	216
<i>Krémer Sándor: A késői Rorty Heidegger filozófiájáról</i>	243
<i>Nyírő Miklós: „Tartózkodás a radikalizmustól.” Gadamer – Heideggeren és Derridán innen</i>	269

• FEHÉR M. ISTVÁN •

HERMENEUTIKA ÉS APPLIKÁCIÓ
– DESTRUKCIÓ ÉS DEKONSTRUKCIÓ
HEIDEGGER, GADAMER, DERRIDA¹

Destrukció és dekonstrukció: Heidegger és Derrida gondolkodásának e két jellegzetes, középponti fogalma, mely a konferencia címében – s hozzá kapcsolódva ezen előadás címének második felében – szerepel, megfelelő kiindulópontként s egyúttal keretként szolgál a két gondolatvilág összevetéséhez. Ami jelen dolgozat s az alapjául szolgáló előadás címének első felét, illetve a cím egészét és a benne szereplő fogalmak egymáshoz való viszonyát illeti, a vonatkozó összefüggéseket a következőképpen lehet tömören, előrebozsátás-képpen megfogalmazni.

Ha egyfelől a (mind a heideggeri, mind a gadameri) hermeneutika lényegéhez tartozik a megértésfogalom applikatív jellege – a megértésnek, a megértés végbemenésének a mindenkori jelenre való vonatkoztatottsága –, s ha másfelől s ezzel szoros összefüggésben a hermeneutika éppannyira összekapcsolódik a destrukcióval, vagyis azzal a törekvéssel, hogy egy önmagát túlélte múltbéli fogalmiságot leépítsen s a benne áthagyományozott dolgot értelmező módon a mindenkori jelen számára új formában hozzáférhetővé tegye – „A hermeneutika csak a destrukció útján végezheti el feladatát”, hangzik a fiatal Heidegger egyik programszerű tétele –, akkor azt mondhatjuk: a dekonstrukció annak a módnak a megjelölése, ahogy Derrida – más hatásokkal, így elsősorban a Nietzsche-, Freud-, Saussure-, a szemiológia és a strukturalizmushatással összefonódva – a heideggeri destrukcióhoz kapcsolódik, saját helyzetére alkalmazza (applikáció), s bizonyos értelemben radikalizálja. A derridai dekonstrukció innen szemlélve felfogható a destrukcióra alkalmazott destrukcióként, avagy kísérletként a heideggeri destrukció destrukciójára.² Heideggertől Derrida azonban átvesz s gondolatvilágának

¹ A tanulmányhoz vezető kutatást és a tanulmány elkészülését az OTKA K-75840 ny. számú kutatási projektje támogatta. *Bibliográfiai megjegyzés:* az idézetekben szereplő magyar fordításokat helyenként minden külön megjelölés nélkül javítottam.

² A destrukció fogalmának ilyen szempontú értelmezései a Heidegger-irodalomban Derrida törekvéseitől függetlenül sem ismeretlenek; lásd pl. D. Moran: „The Destruction of the

középpontjába állít legalább még egy alapvető törekvést – mely a destrukció által jelzett törekvéssel nem esik teljesen egybe, ám nincs is érintkezési pontok híján, s implicite mintegy benne rejlik –, ti. a metafizika meghaladásának gondolatát. A dekonstrukció az európai filozófiát uraló metafizikai szemléletmód és fogalomrendszer lebontásának heideggeri törekvését veszi át és igyekszik Heideggernél még radikálisabban érvényre juttatni. Ahogy a hermeneutika az applikációra utal, vele áll összefüggésben, úgy vezet el a destrukció a dekonstrukcióhoz, avagy függ össze vele.

Ezen rövid előrebocsátó megjegyzések után a következőkben némileg részletesebben szeretném kibontani destrukció és dekonstrukció, avagy hermeneutika és dekonstrukció (s amit ez óhatatlanul implikál: a heideggeri–gadameri és a derridai gondolkodás) némely közös, ill. eltérő vonását. Első lépésben a heideggeri destrukció és a derridai dekonstrukció közti átmenetet s ehhez kapcsolódva a két fogalom eltérő rendszertani helyét és értelmét próbálom vázolni a két gondolkodás kontextusában. Ezt követően kicsit ráközelítek arra, amit a dekonstrukció derridai „definíciójának” lehet nevezni; majd harmadik lépésben kitérek a Gadamer–Derrida-vita némely vonására, némileg részletesebben vizsgálva a dekonstrukciónak a hermeneutikával szemben hangoztatott ama vádját, miszerint itt a másik másságának felszámolásáról volna szó. Utolsó lépésben hermeneutikai nézőpontból veszem szemügyre a dekonstrukció jellegét – e perspektíva mintegy kiegészíteni hivatott azt, hogy az első pontban a destrukció és a dekonstrukció közti átmenetet a dekonstrukció oldaláról vettem szemügyre. Írásom végén némely következtetést, illetve tanulságot próbálok megfogalmazni.

Destruction: Heidegger's Versions of the History of Philosophy,” in: *Martin Heidegger: Politics, Art, and Technology*. Szerk. K. Harries, C. Jamme. Holmes & Meier, New York, 1994, 175–196., németül: „Die Destruktion der Destruktion: Heideggers Versionen der Geschichte der Philosophie”, in: *Kunst, Politik, Technik*. Szerk. K. Harries, C. Jamme, Fink, München, 1992, 295–318. Moran utal rá, hogy Heidegger destrukciófogalmát gyakran – tévesen – a derridai dekonstrukció felől értik, mintha vele azonos volna (296.). Heideggerrel szemben alapvetően kritikus cikkében Moran mindazonáltal hangsúlyozza „a destrukció és az eredeti jelentés helyreállítása közti kapcsolatot” (308.), továbbá azt, hogy „Heidegger a destrukciót mindenekelőtt hermeneutikai vállalkozásként érti” (310.).

I. Destrukció és dekonstrukció a heideggeri és derridai gondolkodás kontextusában

1. A heideggeri destrukció Derrida általi radikalizálásának lényege tömören megfogalmazva abban összegezhető, hogy a destrukció heideggeri fogalmát Derrida kiterjeszti arra is, aminek a felvetése, hozzáférhetővé tétele és kidolgozása érdekében Heidegger a destrukció műveletét és programját, később pedig a metafizika meghaladásának törekvését mindenekelőtt megfogalmazta, és egyre újabb és újabb nekifutásokban és formákban megvalósítani törekedett – magára a létre (a lét értelmére vagy igazságára) vonatkozó kérdésre. *Heidegger számára a destrukció kezdettől fogva a létkérdés szolgálatában áll – Derrida számára a dekonstrukció a létkérdéssel (is) szembe fordul.*

Hogy a lét kérdését, a lét értelmére vonatkozó kérdést újból fel lehessen tenni, ki lehessen dolgozni – ezért volt Heidegger számára szükség a destrukcióra. Abból a célból, hogy ezt a feledésbe merült kérdést újból életre lehessen kelteni. Derrida számára viszont ez a kérdés maga is annak a hagyományos filozófiai (metafizikai) látásmódnak és fogalmiságnak az állományába vagy körébe (Derrida nézőpontjából zárt körébe) tartozik, ami destrukcióra érdemes, sőt destrukcióra szorul. A következőkben ezeket az állításokat némileg bővebben próbálom kibontani.

Heidegger forradalmi gondolkodó volt, aki az európai filozófia egész tradícióját e tradíció mélyreható 20. századi válságának és gyökértelenné válásának fényében, a görögökhöz s a létre vonatkozó, általuk fölített ősi kérdéshez visszanyúlva, kérdéssé tenni, felülvizsgálni, illetve átépíteni törekedett. A destrukció elnevezés által jelzett gondolati beállítódás Heidegger egész életútján döntő szerepet játszik: az ontológiatörténet destrukciójának elnevezését viselő fiatalkori tervezet a metafizika meghaladásának a második korszakra jellemző alapvető törekvésebe fordul át, és benne él tovább. A már a *Lét és idő* korszakában megfogalmazott, e műben és a hozzá vezető előadásokon a destrukció elnevezés által jelölt törekvés³ a

³ Vö. *Sein und Zeit*, 15. kiadás, Niemeyer, Tübingen, 1979, 19. skk. Az említett törekvés már a fő műhöz vezető út kiindulópontjában megjelenik, vö. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, (*Gesamtausgabe*, 63. köt.), sajtó alá rendezte K. Bröcker-Oltmanns. Klostermann, Frankfurt/Main 1988, 75. sk., 108. Franz Joseph Brecht 1920. május 4-i előadásjegyzetében már fölbukkan a „destrukció”-kifejezés („a fenomenológiai destrukció nem pusztá rombolás, hanem egy meghatározott irányú leépítés”, „a filozófiai módszernek magának része”). Lásd még D.

késői Heideggernél a „metafizikának” nevezett egész európai filozófiával való nagyszabású konfrontációvá terebélyesedik, s oda vezet – pontosabban szólva, e törekvéshez kezdettől fogva elengedhetetlenül hozzátartozik –, hogy a hagyományos metafizikára jellemző kulcsfogalmakat – mint pl. „szubjektum”, „objektum”, „én”, „szubsztancia”, „szellem” stb. – sem magától értetődően, sem kritikai javításokkal nem veszi át, sokkal inkább eredetükre kérdez rá, eredetükben igyekszik felülvizsgálni őket.⁴

A kezdethez, az eredethez való visszanyúlás, az eredet hozzáférhetővé tétele a heideggeri gondolati út alapvető ösztönzője. A destrukció e törekvés egyik középponti hordozója. A destrukció fogalma és a hozzá tartozó gondolkör Heideggernek már a háború után tartott legelső előadásain megjelenik, s innentől kezdve a fő mű felé vezető majdnem egy évtized során tartott egyetemi előadásain folyamatosan és mértékadó módon jelen van.

Amiről szó van, mondja Heidegger 1920-ban, az, hogy a filozófiát az elidegenedésből önmagához visszavezessük, ez pedig a fenomenológiai destrukció feladata. Az eredeti dolog, teszi hozzá, mindig új, mert a régi valamilyen értelemben számunkra szükségképpen hamissá, hiteltelenné (*unecht*) vált, elvesztette igazi, hamisítatlan mivoltát.⁵ A destrukciónak a filozófia igazi kezdetéhez van köze: a történetileg adott filozófiák vonatkozásában ez azt jelenti, hogy naivitás volna azt hinni: a filozófiában ma vagy bármikor előlről lehet kezdeni a dolgokat, s olyképpen lehetne radikálisnak lenni, hogy az ember minden úgynevezett tradíciótól megszabadul.⁶ Ez csak azt eredményezi, hogy ez a radikalizmus a hétköznapi józan észhez való visszatérés lesz, amely a saját, felvizezett, véletlenszerű szellemi horizontját veszi alapul, s azután azt „általánosítja”. A dolgokhoz való visszanyúlást nem volna helyes így értenünk. Hanem sokkal inkább úgy, hogy a saját tényleges szituációkkal számot vetünk.⁷

Moran: „Choosing a Hero: Heidegger’s Conception of Authentic Life in Relation to Early Christianity,” in: *A Companion to Heidegger’s Phenomenology of Religious Life*. Szerk. A. Wiercinski, S. McGrath. Rodopi, Amsterdam, 2010, 349–375., itt 373.: a destrukció fogalmának első előfordulási helye *Gesamtausgabe*, Bd. 58, 139.

⁴ Vö. pl. *Sein und Zeit*, 22., 45. skk., 229. A vonatkozó összefüggés már a fő műhöz vezető fiatalkori előadásokon világosan megmutatkozik, így pl. a nevezetes 1923-as kollégiumon. Vö. *Gesamtausgabe*, Bd. 63, 21. skk.

⁵ *Gesamtausgabe*, Bd. 59, 29.

⁶ *Gesamtausgabe*, Bd. 59, 29. sk. A későbbiekből lásd még hasonló értelemben pl. *Gesamtausgabe*, Bd. 27, 5.

⁷ *Gesamtausgabe*, Bd. 59, 29. sk.

A filozófia kezdetének problémájával fiatalkori előadásain Heidegger igen sokat foglalkozott. Az egyik jellegzetes gondolatmenet szerint a filozófiával manapság az a baj, hogy az emberek felmentve érzik magukat az igazi, legelső kezdettől (*allererster Anfang*); attól, hogy *a saját múltjukkal számot vessenek*. E számvetés nem úgy értendő, hogy igazságot osztogatunk: kiosztjuk, mi igaz a múltban, s mi nem; vagy hogy valamilyen fensőbbeséges pozícióból mindent megbírálnunk és elvetünk. Hanem abban az elsődleges értelemben, hogy erőfeszítést teszünk annak a megértésére: miképp kezdődött és hogyan fejlődött ki az, ami görög filozófia lett, s ami különböző átalakulásokon és elfedéseken keresztül a mai szellemi létben kifejezetten vagy hallgatólagosan továbbra is jelen van.⁸ Az a belátás, mely szerint minden filozófia valamely áthagyományozott értelmezettségben indul útjára – Heidegger egyik legkorábbi észrevétele ez –, nem annyira elfordítja a történelemtől azt, aki radikálisan akar kezdeni, mint inkább éppen a történelem, a múlt felé fordítja. Éspedig abból a célból, hogy megértse saját fogalmainak eredetét, hogy alkalmasint – megértve és elsajátítva – meghaladja vagy megújítsa a múltat. A filozófia kezdete tehát sokkal inkább a múlttal való kritikai számvetés, *destrukció*, mint a mindenben való karteziánus kételkedés.⁹ Az a destrukció, mely mint leépítés-lebontás, közvetlenül az építkezést, a konstrukciót szolgálja.

A hagyománynak a jelen számára való eredeti elsajátítása, leépítő-destruktív hozzáférhetővé tétele mint megértési-értelmezési feladat eminensen *hermeneutikai* beállítódás, s a korai előadásokon valóban megtaláljuk ezt a hermeneutika és destrukció közötti lényegi összefüggést. A feladat az, fogalmaz Heidegger, hogy „az áthagyományozott és uralkodó értelmezettség rejtett motívumait, hallgatólagos tendenciáit és értelmezési útjait fellazítsuk, és hogy [...] az explikáció motívumainak eredeti forrásaihoz nyomuljunk előre. *A hermeneutika csak a destrukció útján végezheti el feladatát.* [...] A saját történetével való destruktív szembenézés a filozófiai kutatás számára nem pusztá függelék [...]”. „A [...] kritika nem annak a ténynek szól, *hogy* egyáltalán valamely hagyományban állunk, hanem annak: *miként*. Amit nem eredeti módon értelmezve sajátítunk el, és nem ennek megfelelő nyelvi formában

⁸ *Gesamtausgabe*, Bd. 61, 170.

⁹ Lásd pl. Husserl állítását: „[Descartes] és mindenki számára, aki komolyan filozófus akar lenni, elkerülhetetlen, hogy egyfajta radikális szkeptikus epochével kezdje, mely minden addigi meggyőződésének univerzumát kérdésessé teszi” (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 17.§., lásd *Husserliana*, Bd. 6, 77.).

fejezünk ki, az csak felületesen a miénk [...]. [...] az élet, amennyiben lemond az *értelmezés eredetiségéről*, vele együtt lemond arról a lehetőségről is, hogy önmagát gyökerestől birtokba vegye [...].”¹⁰

Amit Heidegger destrukciónak nevez, úgy érti önmagát, mint ami a hagyomány talajáról fordul a hagyománnyal szembe, és pedig abból a célból, hogy a hagyományt a jelen számára újból hozzáférhetővé tegye (ezt a törekvést fejezi majd ki Gadamernél a megértés applikatív jellegének hangsúlyozása: a hermeneutika feladata a múltbeli értelem restitúciójával vagy rekonstrukciójával szemben a jellel való közvetítés, integráció mozzanatának előnyben részesítése¹¹). Ez a hagyomány a létkérdés történetének – s egyúttal (vagy jobban mondva) a létfelejtés történetének – a hozzáférhetővé tétele, felfejtése és „lebontása”. Amint az a *Lét és idő*ben elhangzik, a létkérdés kidolgozásának – hogy önmaga számára kellő világossággal rendelkezzen – saját történetét is vizsgálnia kell, így „szükség van a megkövült tradíció fellazítására s az általa létrehozott elfedések eltávolítására”.¹² Ezt a feladatot fogja fel és nevezi meg itt Heidegger *destrukcióként*, mely nem csapongó vagy céltalan, hanem „a létkérdés vezérfonalát követi”, s „az antik ontológia áthagyományozott állományát” igyekszik „azokra az eredeti tapasztalatokra lebontani, melyekből a lét első s később vezetővé váló meghatározásait merítették.” Az ontológiai alapfogalmak eredetéről, „születési bizonyítványuk” felmutatásáról van szó, s Heidegger nem mulasztja el hangsúlyozni: „a destrukció nem akarja a múltat a semmibe sülyeszteni, szándéka pozitív”.¹³ A fő mű rögtön rákövetkező bekezdésében pedig

¹⁰ M. Heidegger: „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, in: *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. 6. Sajtó alá rendezte H.-U. Lessing. 1989, 237–269., itt 249.; lásd „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzése)”, *Existencia* VI–VII, 1996–97, Supplementa, vol. II., 23. [az utolsó kiemelés F. M. I.].

¹¹ Lásd H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai G. Gondolat, Budapest, 1985, 128. sk.

¹² *Sein und Zeit*, 6.§., 22.

¹³ *Sein und Zeit*, 23.: „Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat positive Absicht”. Lásd ugyancsak Heidegger későbbi visszapillantását: „Was in »Sein und Zeit« als »Destruktion« entfaltet ist, meint nicht Abbau als Zerstörung, sondern Reinigung in der Richtung des Freilegens der metaphysischen Grundstellungen” (*Gesamtausgabe*, Bd. 65, 221.); „Die »Destruktion« ist nicht »destruktiv« im Sinne der Zerstörung um der Zerstörung willen, sie ist »Freilegung« des Anfangs, um ihm seine erste Anfänglichkeit in der unausgeschöpften Fülle und der noch kaum erfahrenen Befremdung zurückzugeben” (*Gesamtausgabe*, Bd. 66, 66.). A számos hely közül lásd még pl. „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, 249.; *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 3. sk., 34., 417. („Destruktion [kennt] kein anderes Anliegen [...], als im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen”).

„az ontológiatörténet destrukciójáról” hasonlóképpen abban az értelemben esik szó, mint ami a „kérdésfeltevéshez” – tudniillik „a létkérdés elvi kidolgozásához” – „lényegileg hozzátartozik, s csupán annak keretén belül lehetséges”: „az ontológiatörténetnek a kérdésfeltevéshez [a létkérdés elvi kidolgozásához] lényegileg hozzá tartozó s csupán annak keretén belül lehetséges destrukciójáról”.¹⁴ Destrukció és létkérdés Heidegger számára nem választható el egymástól. A létkérdés nem fejthető ki a destrukció nélkül, a destrukció pedig a létkérdés szolgálatában áll.

Heidegger törekvése tehát az európai metafizika alapvető problémaállományának a hermeneutikai-fenomenológiai kérdezés vezérfonalán történő destrukciójára: elvi kritikájára, újraelsajátítására irányul. Destrukció és konstrukció szorosan összefügg egymással, s mindkettő az újraelsajátítás szolgálatában áll. Ennek egyik legvilágosabb megfogalmazása a fő mű megjelenésének évében, 1927-ben tartott egyetemi előadáson hangzik el: „[...] a fogalmi interpretációhoz szükségképpen hozzátartozik [...] valamely *destrukció*, azaz a ránk hagyományozott és először szükségképpen használandó fogalmaknak a kritikai *leépítése* azon források irányában, melyekből merítették őket. A saját fogalmainak a valódiságát az ontológia csupán a destrukció révén képes önmaga számára teljességgel biztosítani. [...] A filozófiában használatos konstrukció szükségképpen destrukció, azaz az áthagyományozottnak a tradícióhoz való történeti visszanyúlásban végrehajtott *leépítése*, ami *nem a tradíció tagadását és semmibe vételét*, hanem fordítva, éppen *pozitív elsajátítását* jelenti.”¹⁵ Leépítés és felépítés, a saját fogalmak valódiságának, hitelességének érvényesítése és a kiüresedett hagyomány fogalmainak érvénytelenítése, destrukció és létkérdés, destrukció és konstrukció kölcsönösen egymásra utal és szorosan összefonódik egymással. A destrukció vállalkozásának értelme, célja a (megkövesedett, értelemvesztésen átment) filozófiatörténeti hagyománynak s a benne s általa áthagyományozott ugyancsak megkövesedett problémaál-

¹⁴ *Sein und Zeit*, 23.: „Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung [sc. eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage] wesentlich gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der Geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden.”

¹⁵ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Szerk. F.-W. von Herrmann. *Gesamtausgabe*, 24. köt., Klostermann, Frankfurt/Main, 1975, 31. [kiemelés – F. M. I.].

lománynak és fogalomkészletnek az eredeti emberi tapasztalatokra való visszavezetés révén – a létkérdés mint alapkérdés vezérfonalán – történő „fellazítása”, „visszanyerése”, a filozófiának – és pedig mind a filozófia történetének, mind voltaképpen tárgyának – alkotó újraelsajátítása.

A létkérdés ezen első – fundamentálonológiai – kidolgozása s így maga a fő mű, a *Lét és idő* azonban befejezetlen maradt. Mind a létkérdés kidolgozása, mind komplementer ellenpárja, az ontológiatörténet destrukciója – pregnáns értelemben vett „konstrukció” nélkül maradt. Mind a felépítés, mind a leépítés töredékesen valósult meg (hangsúly és beállítás kérdése persze, hogy úgy is fogalmazhatunk: mindkettő töredékesen ugyan, de megvalósult; a töredékes megvalósulás pedig nem tanulság nélküli). A vázolt tervezet két részről, részenként pedig három-három szakaszból állt, a megjelent mű viszont az első rész első két szakaszát tartalmazza. Ha egy pillantást vetünk a létkérdés kidolgozásának tervére, kitűnik, hogy valamilyen értelemben az első rész harmadik szakaszának kellett volna a létkérdésre választ adnia, hogy azután átadja a helyet a második részként vázolt ontológiatörténeti destrukciónak.¹⁶ Ez a döntő szakasz azonban nem jelent meg. Majd két évtized távlatából Heidegger a félbeszakadás okairól azt mondta, hogy a vonatkozó szakaszban egy az egészről fordulatnak kellett volna következnie. A kérdéses „szakasz azért nem jelent meg, mivel a gondolkodás e fordulat megfelelő mondásában kudarcot vallott, s így a metafizika nyelvének segítségével nem boldogult”.¹⁷ Itt persze kézenfekvő az egész *Lét és időt* végigkísérő „nyelvínség” gondolkodni. Hogy a létező létének kifejezéséhez – amint a Bevezetésben hangzott – nem pusztán a szavak, hanem mindenekelőtt a „grammatika” hiányzik¹⁸: ez a nehézség egy adott ponton túl, úgy tűnik, leküzdhetetlennek bizonyult. Európai nyelveink, a filozófia mint metafizika nyelve – érzékeltette egyre inkább Heidegger – a „létezők” testére szabott. A tanulság pedig az, hogy a léthez nem lehet a megal-

¹⁶ Ez utóbbi, ha nem is az itt vázolt keretek között, de mégis részben publikálásra, részben egyetemi előadáson kifejtésre került. A Kant-elemzést az 1929-es *Kant und das Problem der Metaphysik* című könyv tartalmazza (további fontos elemzések találhatók a *Gesamtausgabe* 21., 24., 25. és 31. kötetében). Descartes-ra és a középkori ontológiára vonatkozóan az összkiadás 24. kötetére (továbbá a 17. és 23. kötetre), az antik filozófiára és Arisztotelészre vonatkozóan a 21., 24. és 31. (a később publikáltak közül pedig a 18–22.) kötetre utalunk.

¹⁷ M. Heidegger: *Brief über den Humanismus. Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, 328.

¹⁸ *Sein und Zeit*, 39.

pozó-megjelenítő, döntően az újkorra jellemző gondolkodás – a metafizika – vezérfonalán eljutni, mivel e gondolkodás a létet eltárgyasítja, máris létezővé teszi, holott lét és létező nagyon is különbözik egymástól.

Az, hogy a létkérdés kidolgozásának a *Lét és idő*ben választott útja végigjárhatatlan útnak, zsákutcának bizonyult – ez a gondolkodói tapasztalat vezeti el Heideggert második korszakához. Ez utóbbiban tűnik fel s nyer határozottabb kontúrokat a metafizikának mint a lét történetének jellegzetesen heideggeri fogalma – ama lét történetének, melyet a létfelejtés jellemez, s melyben magával a léttel „nincs semmi”.¹⁹ Az ontológiatörténet destrukciója elnevezést viselő fiatalkori tervezet, mely a létkérdés fundamentálonológiai kidolgozásának tervével kapcsolódott össze, az utóbbival együtt második gondolkodói korszakából eltűnik – s vele együtt a „destrukció” kifejezés is –, ám az általa fémjelzett törekvés a *metafizika meghaladásának* a második korszakra jellemző új törekvésében folytatódik és él tovább. A metafizika mértékadó gondolkodóival való kritikai szembenézése során Heidegger számára a harmincas években úgy tűnik fel, hogy a létre vonatkozó kérdés, ahogy azt a hagyományos metafizika felteszi, közelebbi szemügyrevételkor alapján véve a létezőre vonatkozó kérdést jelenti, holott a *Lét és idő* kérdésfeltevése szerint a létre vonatkozó kérdésről volna szó.²⁰ Így Heidegger a létfelejtésnek a metafizikával szemben már a főmű korszakában megfogalmazott szemrehányását új, radikális formában ismétli meg. Magát a metafizikát – ama gondolkodást, mely a létre való kérdezéskor ez utóbbit már létezővé is tette²¹ –: ezt a gondolkodást kell meghaladni. A metafizika, hangzik a harmincas évek Nietzsche-előadásain, „elismeri ugyan, hogy nincs létező lét nélkül. Ám alighogy kimondja ezt, máris a létet újfent valamely létezőbe helyezi, legyen az akár a legfelsőbb okként elgondolt legmagasabb létező, akár a [...] szubjektum értelmében vett kitüntetett létező, mint minden objektivitás lehetőségének feltétele, akár [...] a feltétlen szubjek-

¹⁹ Vö. M. Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, 350.: „Die Metaphysik ist die Geschichte, in der es mit dem Sein selbst wesentlich nichts ist”.

²⁰ Lásd M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*. 4. unveränd. Aufl., Tübingen 1976, 14. (= *Gesamtausgabe*, Bd. 40, 21.): „»Seinsfrage« meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). »Seinsfrage« heißt jedoch von »Sein und Zeit« her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem.”

²¹ Vö. M. Heidegger: *Nietzsche*, i. m., 2. köt. 347. skk.

tivítás értelmében felfogott abszolútum.”²² A létezőknek egy legfelsőbb létezőre való visszavezetése épp azt jelenti, hogy a létezők körén belül maradunk, s hogy a metafizika elfeledte a lét kérdését. A metafizika minden megalapozása, írja Gianni Vattimo, egy olyan létezőt keres, amelyre a többi alapozhatja, s közben nem veszi észre, hogy ezzel az első vagy végső létezővel kapcsolatban is újra feltevődik a lét problémája.²³ A metafizika tehát felveti ugyan a lét problémáját, ám válaszkísérletei során pillantása Heidegger nézőpontjából észrevétlenül a létezőre siklik át, s ezáltal szem elől téveszti a létet – úgyszólván a feltett kérdés *mellé* válaszol, s a létet ilyenformán mintegy csak „súrolja”.²⁴ „A lét maga a metafizikában elgondolatlan marad”, írja Heidegger, „mert a metafizika a létezőt mint olyat gondolja”;²⁵ „a metafizika nem bocsátkozik bele magába a létbe, mivel a létet már elgondolta, nevezetesen mint létezőt”.²⁶

„A metafizika meghaladása” csupán új megnevezése annak a törekvésnek, melynek a *Lét és idő*ben „az ontológiatörténet destrukciója” volt a neve. A metafizika meghaladására, melynek előkészítése felé Heidegger visszapillantó tekintete számára már a *Lét és idő* is útban volt²⁷ – hiszen (amint az egy helyen elhangzik) „az, hogy a lét kezdetben különböző módokon jelenlétként küldi meg magát, egyre jobban elfedődik”, a „destrukció” pedig „csupán ezen elfedé-

²² M. Heidegger: *Nietzsche*. Neske, Pfullingen, 1961, Bd. 2, S. 347.: „Die Metaphysik anerkennt zwar: Seiendes ist nicht ohne Sein. Aber kaum gesagt, verlegt sie das Sein wiederum in ein Seiendes, sei dieses das höchste Seiende im Sinne der obersten Ursache, sei es das ausgezeichnete Seiende im Sinne des Subjektes der Subjektivität [...], sei es [...] die Bestimmung des höchsten Seienden als des Absoluten im Sinne der unbedingten Subjektivität”. Lásd még pl. M. Heidegger: *Vier Seminare*. Frankfurt/Main, 1977, 82. (= *Gesamtausgabe*, Bd. 15, 344.): „»Frage nach dem Sein« bedeutet überlieferungsgemäß Frage nach dem Sein des Seienden, mit anderen Worten: Frage nach der Seiendheit des Seienden, in der das Seiende hinsichtlich seines Seiendseins bestimmt wird. Diese Frage ist die Frage der Metaphysik”.

²³ G. Vattimo: *Introduzione a Heidegger*. Laterza, Bari, 1980, 78.

²⁴ Vö. M. Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, 350.: „Kraft ihres Wesens denkt die Metaphysik das Seiende, indem sie es transzendental-transzendent übersteigt, – übersteigt aber nur, um das Seiende selbst vor-zustellen, d. h. zu ihm zurückzukehren. Im transzendental-transzendenten Überstieg wird das Sein vorstellenderweise gleichsam gestreift. Das übersteigende Denken denkt am Sein selbst ständig vorbei, nicht im Sinne des Verfehlens, sondern in der Weise, daß es sich auf das Sein als solches, in das Fragwürdige seiner Wahrheit nicht einläßt.”

²⁵ M. Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, 350.: „Das Sein selbst bleibt in der Metaphysik ungedacht, weil sie das Seiende als solches denkt.”

²⁶ M. Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, 350.: „Das Denken der Metaphysik läßt sich auf das Sein selbst nicht ein, weil es das Sein schon gedacht hat, nämlich als das Seiende, insofern dieses, das Seiende, ist.”

²⁷ „Das in »Sein und Zeit« (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die [...] Überwindung der Metaphysik vorzubereiten” (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, 368.)

sek lebontását jelenti”²⁸ – a metafizika meghaladására azért van tehát szükség, mert „a metafizika magát a létet nyelvileg nem juttatja kifejezésre”.²⁹ Ha a metafizika a létet nem gondolja el, akkor a metafizika meghaladására éppen a létkérdés szempontjából – mindekelőtt és csakis abból – van szükség.³⁰

2. Metafizika és a létkérdés tehát Heidegger nézőpontjából radikálisan külön irányba tartanak, a metafizika olyan valamit mint létkérdés érzékelni sem igen képes. Derrida számára viszont a létkérdés maga sem mentes a metafizikától – sőt, *metafizika a javából*. Ha Heidegger számára a destrukció a konstrukciót szolgálja, ha az ontológiatörténet destrukciója a – létkérdést középpontba állító – (fundamentál)ontológia felépítésének törekvésével egészül ki, csak annak hátterében, reá vonatkoztatva nyeri el értelmét, második korszakában pedig a metafizika meghaladása hasonló célt szolgál – sőt, már maga a metafizika megjelölés is csak a létkérdés felől nyeri el a maga sajátos (sajátosan negatív) értelmét, nevezetesen akként a gondolkodásként, amely a létet már mindig is a létezőbe helyezte –, akkor Derrida már a heideggeri vállalkozás kiindulópontját véli metafizikában elmarasztalhatni. Ez annyiban nem jogosulatlan, amennyiben – egyfelől – Heideggernek a létkérdésre kidolgozott mindenkori válaszkísérletei – azok sajátos értelemben vett kudarcai, „zsákutcái” (*Holzwege*) – egy ilyen következtetést nagyon is sugallhatnak. Másfelől – ami ennek előfeltevése és amint maga Heidegger is visszapillantva megfogalmazza – kérdésfeltevése keletkezésének, kiindulópontjának „hermeneutikai szituációja” nagyon is sugallhatta a létfogalom egységes, egyértelmű jelentésének értelmében való megfogalmazódását.

A lét problémájával az ifjú Heidegger először Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* című 1862-es disszertációjában találkozott, melyet Conrad Gröber konstanzi lelkész, az ottani konviktus rektora, később freiburgi érsek adott 1907-ben az akkor 18 éves ifjú kezébe. Brentano írásának címlapján

²⁸ „[...] die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit auf verschiedene Weise mehr und mehr verdeckt wird. Nur der Abbau dieser Verdeckungen – dies meint die »Destruktion« [...]” (*Zur Sache des Denkens, Gesamtausgabe*, Bd. 14, 13.)

²⁹ „die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache” (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, 369.)

³⁰ Lásd bővebben Fehér M. I.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest, 1992, 270. skk.

a következő Arisztotelész-idézet szerepelt: „A létező (létére tekintettel) többféle módon nyilvánul meg”.³¹ Ezek a módok, illetve a létező többféle jelentései a következők: a lét mint tulajdonság vagy akcicens, az igaz-lét, a lét mint lehetőség és valóság (*dünamisz* és *energeia*), valamint a kategóriák sémája szerinti lét (a kategóriális lét). Arisztotelész maga nem használja ugyan a metafizika kifejezést, de ilyen címen áthagyományozott művében több helyen beszél egy olyan tudományról (az ún. „első filozófiáról”), melynek tárgya a lét mint lét és annak legáltalánosabb meghatározásai; s az Arisztotelészre épülő, elsősorban skolasztikus hagyományban is eleven maradt a lét ilyen értelemben felfogott objektív tudományának, éppenséggel a metafizikának – későbbi elnevezéssel az ontológiának vagy általános metafizikának – az eszméje. A filozófiában első lépéseit tevő ifjú számára adott volt tehát a kérdés: ha a lét Arisztotelésznél többféle értelemben szerepel, akkor mi a lét egységes, többszörös jelentését átfogó egyszerű meghatározása; mit jelent akkor a lét, „melyik a vezető alapjelentés?”³²

A létfogalom egységes, egyértelmű jelentésének a leírt módon való megfogalmazódása Derrida felől szemlélve mármost az „értelen”, a „jelentés” időtlenségének, avagy időtlen önazonosságának – ilyenformán viszont az állandó jelenlét metafizikájának – feltevésén nyugszik. Az egyik legfontosabb derridai szöveghely így hangzik: „Az értelem fogalmát az itt felmutatott meghatározások egész rendszere irányítja; minden alkalommal, amikor valamiféle *értelenre* vonatkozó kérdés tevődik fel, nem tevődhet fel másképp, mint a metafizika körülzárt területén belül. Ilyenformán hiábavaló volna [...] a jelentésre mint olyanra (az időnek vagy bármi másnak a jelenlésére) vonatkozó kérdést eloldani a metafizikától, avagy a »vulgárisnak« nevezett fogalmak rendszerétől. Ez nem kevésbé vonatkozik a *lét* olyasfajta *kérdésére* is, amely úgy van meghatározva, miként

³¹ Vö. M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen, 1959, 92.; *Frühe Schriften. Gesamtausgabe*, 1. köt. Sajtó alá rendezte F.-W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt/Main, 1978, 56.; W. J. Richardson; S. J.: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Előszó M. Heidegger. M. Nijhoff, The Hague, 1974³, XI.

³² Vö. *Zur Sache des Denkens*. 2. kiadás, Niemeyer, Tübingen, 1976, 81. (= *Gesamtausgabe*, Bd. 14, 93.): „Unbestimmt genug bewegte mich die Überlegung: Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung? Was heißt Sein?” Richardson, i. m. XI.: „welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache einheitliche Bestimmung von Sein? [...] Was heißt denn Sein? [...] Wie lassen sie [sc. a különböző létjelentések] ein einen verstehbaren Einklang bringen?”

az a *Lét és idő* elején történik, mint a *lét értelmére* vonatkozó kérdés [...].”³³ Az értelemre vonatkozó kérdés Derrida általi ezen kezelése, pregnáns értelemben vett „dekonstrukciója” (s egyúttal a metafizika köréhez való rendelése), bárhogy foglaljunk is egyébiránt állást vele kapcsolatban, mindenképpen érthetővé teszi a derridai gondolkodás sajátos jellegét: jelentő és jelentett szakadatlan egymásra utalását, villódzását, azt, hogy ez a gondolkodás saját értelemképző folyamatát minduntalan megszakítja. Derrida nem állítja, hogy a metafizikától (s annak nyelvétől) meg lehetne szabadulni; a dekonstrukció így a metafizika nyelvét beszéli s annak fogalmiságában mozog, miközben egyúttal dekonstruálja is azt. És fordítva: a metafizika fogalmiságát dekonstruálja, miközben annak körében mozog s felhasználja. A jelentésképzés, jelentésképződés állandó felbonthatása, megszakítása úgyszólván „logikailag” levezethető abból az imént idézett tételből, mely szerint az értelemre, a jelentésre vonatkozó kérdés (mint valami identikusra, időtlenre, időtlenül azonosra vonatkozó kérdés) maga is metafizikai kérdés – a metafizika világlátását, a létet mint meglétet, állandó jelenlétet előfeltételező kérdés. Egy ilyen tételt alapul vevő filozófia értelemszerűen nem kristályosodhat ki, nem csapódhat le semmiféle „pozitív” tanban vagy eredményben. Már a választott kifejezések is tükrözhetik ezt. Ami kikristályosodik, lecsapódik, az megrögzül, megmerevedik, valamilyen formát ölt: a formálódás, alakulás végső fokon *kialakul*áshoz vezet; benne *megáll*apodik, azaz *megáll*, álló helyzetbe kerül, mintegy (be)végződik. Ám az értelemalakulás – a derridai dekonstrukció nézőpontja felől szemlélve – folyamatos, szünet nélküli, az alakulás sohasem vezethet ki-alakuláshoz. Úgy is mondhatnánk: a dekonstrukciónak nincs végpontja.

Hogy a metafizika – a metafizika világlátása – a lét mint meglét, a lét mint állandó jelenlét körül szerveződik és összpontosul, az persze épp Heidegger egyik középponti tétele volt. Heideggertől Derrida mármost átveszi a metafizikának a létre mint állandó je-

³³ J. Derrida: „Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit”, in: uő: *Marges de la philosophie*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, 31–78., itt 58. sk.: „Le concept de sens est commandé par tout le système de déterminations que nous repérons ici et, chaque fois qu’une question de sens est posée, elle ne peut l’être que dans la clôture métaphysique. Il serait donc vain, disons-le sèchement et rapidement, de vouloir arracher en tant que telle la question du sens (du temps ou de quoi que ce soit) à la métaphysique ou au système des concepts dits «vulgaires». Il en irait donc de même pour une question de l’être qui serait déterminée, comme elle l’est à l’ouverture de Sein und Zeit, en question du sens de l’être [...]”

lenlétre vonatkozó felfogását, s azt igyekszik megmutatni, hogy magában a heideggeri alapkérdésben (a létre, ill. a lét egységes értelmére, jelentésére irányuló kérdésben) már implicite benne rejlik egy állandó jelenlét felé való előrenyúlás. Más szóval, ha Heidegger elmarasztalja a metafizikát, mivel az a létet az állandó jelenlét horizontjában érti, akkor Derrida úgy véli, az állandó jelenlét fogalma nem pusztán „a lét = állandó jelenlét” állításban vagy válaszban, hanem magában az ezt a választ vagy állítást megelőző s egyúttal lehetővé tevő kérdésben („Mi a lét?”, „Mi a lét jelen-tése?”) ott lapang (s ebben az esetben édesmindegy, milyen válasz érkezik a „Mi a lét?” kérdésre, „állandó jelenlét” vagy valami más). Ha úgy tetszik, Derrida felől szemlélve nem csak a válasz „fertőzött” metafizikával (mintegy a metafizika „vírusával”), de maga a kérdés is. Ezzel Derrida ilyenformán magát a létkérdést is dekonstruálja – ebben a tekintetben hasonlóan járva el azokhoz a posztheideggeriánus gondolkodókhoz, akik (mint pl. Gadamer) Heideggerhez kapcsolódnak, ám a létkérdéssel nemigen tudnak mit kezdeni, sőt hozzájuk képest még egyfajta – a kifejezést óvatosan használva – „szisztematikus” magyarázatkísérletre is törekszik. Mivel a lét jelentésére, értelmére irányuló kérdés a lét logoszát veszi célba, így a metafizika – az „állandó jelenlét” metafizikája – Derrida perspektívája felől szemlélve egyúttal logocentrizmus is.³⁴

Ha Heidegger gondolkodásában szerves átnövésről beszélhetünk, melynek során az ontológiatörténet destrukciójának fiatalkori tervezete a metafizika meghaladásának második gondolkodói korszakára jellemző törekvésébe fordul át, mégsem hagyható figyelmen kívül, hogy az utóbbi éppen a második korszakban tűnik fel, melynek ilyenformán előfeltevése az első korszak gondolkodása. Derrida mármost a második korszak Heideggere felől bírálja az első korszak Heideggerét. Ám mivel az előbbi nincs az utóbbi nélkül, így Derrida bírálata mindenképpen heideggeri belátásokon élösködik. A lét

³⁴ Lásd ehhez pl. *De la grammatologie*. Éditions de Minuit, Paris, 1967, 23. sk.: „A logocentrizmus tehát ugyanabba az irányba mutat, mint a létező létének jelenlétként való meghatározása. Amilyen mértékben az effajta logocentrizmus nem teljességgel idegen Heidegger gondolkodásától, talán e gondolkodást belül tartja még az ontoteológia ezen korszakának határai, a jelenlét e filozófiájának keretei, vagyis magának a filozófiának a keretei között.” („Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. Dans la mesure où un tel logocentrisme n'est pas tout à fait absent de la pensée heideggerienne, il la retient peut-être encore dans cette époque de l'onto-théologie, dans cette philosophie de la présence, c'est-à-dire dans la philosophie.”)

egységes értelmére vonatkozó – első korszakbeli – kérdés megfogalmazódása s bizonyos mértékű kidolgozása nélkül nem jöhet létre az a nemleges belátás, mely szerint ilyen egységes jelentés nincs – nem jöhet létre a metafizika meghaladásának törekvése sem, melyhez Derrida pedig deklaráltan kapcsolódni vél. Persze, mint utaltunk rá, Derrida forrásai közül Heidegger csak egy, noha egyike a legfontosabbaknak. A dekonstrukció fogalma ugyan alighanem mindenekelőtt heideggeri eredetű,³⁵ ám ami a metafizika meghaladásának törekvését illeti – mint amivel a dekonstrukció szorosan össze-

³⁵ Hogy a „dekonstrukció” kifejezést Heideggerhez kapcsolódva alkotta meg, és a „destrukció” heideggeri fogalmát akarta ezzel saját céljaira felhasználni, arra Derrida maga is hivatkozik, lásd „Lettre à un ami japonais” *Le Promeneur*, XLII, mai-octobre 1985, kötetben: J. Derrida: *Psyché: Invention de l'autre*. Galilée, Paris, 1987, 387–393., itt 387. sk.: „Quand j'ai choisi ce mot, ou quand il s'est imposé à moi, je crois que c'était dans De la grammatologie, je ne pensais pas qu'on lui reconnaîtrait un rôle si central dans le discours qui m'intéressait alors. Entre autres choses, je souhaitais traduire et adapter à mon propos les mots heideggeriens de Destrution ou de Abbau.” Angolul lásd: „Letter to a Japanese Friend”, in: *Derrida and Différance*. Szerk. D. Wood, R. Bernasconi, Parousia Press, Warwick, 1985, 1.: „When I chose the word, or when it imposed itself on me – I think it was in *Of Grammatology* – I little thought it would be credited with such a central role in the discourse that interested me at the time. Among other things I wished to translate and adapt to my own ends the Heideggerian word *Destruction* or *Abbau*.” (Jean Grondin úgy véli, a dekonstrukció kifejezés Derrida általi választásában szerepe lehetett Heidegger *Zur Seinsfrage* című írása francia fordításának is, melyben a fordító Gérard Granel, a heideggeri *Destruction* „déconstruction”-nal fordította franciára, ebben a heideggeri írásban pedig a *Lét és időben* megfogalmazott „destrukció” „felületes félreértéséről” esik szó, mely Heidegger szerint nem egyéb, mint „leépítés” (*Abbau*); lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 9, 417.; J. Grondin: „La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique”, in: *Philosopher en français*. Szerk. J.-F. Mattéi. PUF, Paris, 2001, 235–246.) – Heideggernek, ill. a destrukció heideggeri fogalmának gondolkodására tett hatásáról lásd még pl. J. Derrida: *L'écriture et la différence*. Seuil, Paris, 1967, 425.; uő: *Positions*. Ford. és jegyzetekkel ellátta Alan Bass. The University of Chicago Press, Chicago, 1981, 10. sk. (= Éditions de Minuit, Paris, 1972, 18. o.); másutt Heidegger gondolkodását „megkerülhetetlennek” nevezte (*Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, 22. o.: „l'incontournable méditation heideggerienne”). – Ugyanezen a helyen (*Marges*, 22.) Derrida utal rá, hogy annak a múltnak a fogalmát, „mely soha sem volt jelen”, Levinastól veszi át („Un passé qui n'a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel Levinas, selon des voies qui ne sont certes pas celles de la psychanalyse, qualifie la trace et l'énigme de l'altérité absolue: autrui”); s érdemes megjegyeznünk, hogy e fogalom, a „transzcendentális múlt” jelentésében, már Schelling számára ismert volt (vö. F. W. J. Schelling: *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie. Schellings sämtliche Werke*. Szerk. K. F. A. Schelling. Stuttgart – Augsburg, 1856–61, Bd. X, 93.: „eine dem wirklichen oder empirischen Bewußtsein vorausgehende transzendente Vergangenheit”), s lényegét tekintve megtalálható Sartre-nál (J.-P. Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Jav. kiad. Mutatóval ellátta A. Elkādm-Sartre. Gallimard, Paris, 1998, 174. sk.: „Mais il n'y a pas de problème ontologique: nous n'avons pas à nous demander pourquoi il peut y avoir une naissance des consciences, car la conscience ne peut s'apparaître à soi-même que [...] comme étant déjà née” [kiemelés az eredetiben]); 541. sk.; vö. *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlata*. Ford. Seregi T. L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest, 2006, 187. sk., 586.).

kapcsolódik –, itt Heidegger csak egy az ihletők közül, s vélhetően nem is a legfontosabb; mellette és rajta kívül mértékadó szerepet játszik Freud és Nietzsche, továbbá egy szemiotikailag színezett strukturalizmus. Az utóbbiak hatásának domináns volta eredményezheti azt, hogy a metafizika meghaladásának törekvése Derridánál kiterjed arra – úgyszólván magával rántja azt –, aminek Heideggernél még a szolgálatában állott, ami mindenekelőtt életre hívta – magára a létre vonatkozó kérdésre.

Heideggernél a létkérdés kidolgozása hívta életre előbb a destrukciónak, majd a metafizika meghaladásának programját; Derridánál a dekonstrukcióból vált destrukció és a metafizika meghaladásának törekvése – nem függetlenül a Freud- és Nietzsche-hatástól – eloldódik, függetlenedik a létkérdéstől, az utóbbit magát is metafizika-gyanú alá helyezi és dekonstruálja. A történetiség, ezen belül is a jövőre irányultság, ill. a jövő dimenziójának kitüntetettsége Heidegger egész gondolkodói útjának, mindkét gondolkodói korszakának, másképp és másképp jelenlevő, ám meghatározó, jellegzetes vonása. A metafizika meghaladásának *telosza*, *terminus a quo*-ja, mely a második korszak Heideggerénél egyebek mellett pl. az „*Ereignis*” fogalmának megjelenésében vagy – már a megnevezés, a szójelentés szintjén is – a „lét eszkatológiájának” fogalmában lokalizálható,³⁶ Derrida dekonstrukciós vállalkozásából kihullani látszik. A dekonstrukció által végzett szüntelen leépítés, úgy tűnik, önmagá céljává válik. Nem szabadulunk a benyomástól: a destrukciónak a létkérdés kidolgozására, hozzáférhetővé tételére vonatkoztatott, annak szolgálatában álló heideggeri eljárása Derrida kezében bizonyos fokig a dekonstrukció öncélú játékká válik.

Ugyanakkor az is megkérdőjelezhető, hogy a fentebbi Derrida-idézet középponti állítása, amely szerint „hiábavaló volna [...] a jelentésre mint olyanra (az időnek vagy bármi másnak a jelentésére) vonatkozó kérdést eloldani a metafizikától”, Heideggerhez képest valamiféle újdonságot jelentene, olyat, aminek Heidegger ne lett volna tudatában. Épp ellenkezőleg: a késői Heidegger – ha úgy tetszik – „dekonstruálja”, azaz – amit ez számára jelent – kontex-

³⁶ Lásd M. Heidegger: „Der Spruch des Anaximander”, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 5, 327.: „Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied. Die Versammlung in diesen Abschied als die Versammlung [logos] des Äußersten [eschaton] seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch.”

tusba helyezi, azaz historizálja a jelentésre mint időtlen lényegre vonatkozó (platonikus) kérdést (s ezzel újfent okát adja, miért nem lehet a létre vonatkozó kérdésre egyszer s mindenkorra érvényes választ adni).

„Amikor a nyelvre, tudniillik a nyelv lényegére vonatkozó kérdést fölteszük”, hangzik Heidegger ide vonatkoztatható egyik döntő megfontolása, „akkor a nyelv már megszólított minket. Ha a lényegre, tudniillik a nyelv lényegére akarunk kérdezni, akkor ugyanis az, amit a lényeg jelent, már megszólított bennünket.”³⁷ Ha azt kérdezzük, mi a nyelv – így világíthatjuk meg röviden Heidegger szavait –, akkor közelebbi szemügyrevételkor azt kérdezzük, mi a nyelv lényege. Ám akkor már mindig is tudjuk – föltéve, hogy a kérdést értjük –, mit jelent a *lényeg*. A „lényeg” szó, illetve az annak jelentése által képviselt nyelvi univerzumot már értjük – már értenünk kell –, amikor megfogalmazzuk a nyelvre, a nyelv mibenlétére, a nyelv lényegére vonatkozó kérdést – ily módon már mindig is ezen univerzumon *belül* mozgunk. A lényeg szó azonban, továbbá a „Mi az x lényege?” (éspe dig értelemszerűen: „időtlen, önmagával azonos lényege”) típusú kérdés – így szeretném most jelen szemszögből a mondottakat tovább értelmezni – a platonizmusból, az európai filozófiát uraló metafizikából származik. A „Mi az x lényege?” tipikusan metafizikai kérdés, és a metafizikával együtt destrukcióra vagy dekonstrukcióra szorul. Ám míg a heideggeri destrukció történeti, addig a derridai dekonstrukció történetietlen. „[...] az, amit a lényeg jelent, már megszólított bennünket” – írja Heidegger –, s ez értelemszerűen annyit jelent: megszólított bennünket *történetileg*. A megszólítás, megszólítottság eseményszerű, történeti, avagy egyenesen történetet konstituáló. A lényeg szónak ilyenformán nincs semmilyen időtlen, történetfeletti jelentése, vagy ha úgy tetszik: a történetfeletti időtlen jelentés maga is történetileg keletkezett, fogalma a Platónból kiinduló nyugati metafizika kellék-tárába tartozik. A metafizika azonban Heidegger felől szemlélve a lét

³⁷ M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen, 1959, 175.: „Wenn wir bei der Sprache anfragen, nämlich nach ihrem Wesen, dann muß uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein. Wollen wir dem Wesen, nämlich der Sprache, nachfragen, so muß uns auch, was Wesen heißt, schon zugesprochen sein.” – A mű címét („Útban a nyelvhez”) szigorú értelemben kell vennünk. Mivel mindig nyelvileg létezőnk, a nyelvben élünk, ezért nem tudjuk sohasem önmagunktól eltávolítani, önmagunkkal szembeállítani és ily módon tárgyasítva tudományos vizsgálódás témájává tenni; mindig csak útban vagyunk felé; *hozzá* – mint tudományos vizsgálódás tárgyához – sohasem jutunk el, illetőleg már mindig is eljutunk, amennyiben „szavára hallgatva” a nyelvet megfelelőképpen használjuk.

történetének része, s ugyanakkor e történetnek (csupán) része. Még akkor is, ha máig csupán e része ismert, s valamely más, új kezdetnek – melyre a második korszak Heideggerének gondolati erőfeszítései irányulnak – még a körvonalai sem igen bontakoznak ki. A történetiség dimenziójának kitüntetettsége, mely – amint arról fentebb szó esett³⁸ – a heideggeri gondolkodásnak elejétől a végéig döntő jellemzője, Derridában nem látszik visszhangra találni (egyébként is aligha nem el lehet mondani: amit a francia gondolkodás és fenomenológia a németből általában véve a legkevésbé hajlik átvenni, az úgy tűnik, nem is annyira a metafizika, mint inkább a történetiség és a *Geisteswissenschaften* hozzá kapcsolódó problémája). Hogy a dekonstrukció esetleg olyan valami, mint „korszak” is lehetne, az Derridában is felmerült, ám ebben a tekintetben feltűnően szkeptikusan nyilatkozott. Hogy egy ilyen gondolat – amint szó szerint fogalmazott – „*ne peut jamais donner lieu à quelque assurance*”, az persze készséggel és minden további nélkül elismerhető: de hát mind Heidegger gondolkodásában, mind a sajátjában hol vannak azok a pontok – s vannak-e egyáltalán ilyenek –, melyek tekintetében bármiféle bizonyosságról-biztonságról-biztosítékról („*assurance*”) valaha is lehetne beszélni?³⁹ Vajon nem áll-e szemben a dekonstrukció „legbensőbb lényegével” (hogy ezt a Derrida számára anatómának hangzó kihívó fogalmazásmódot válasszam) bizonyosságok-biztosítékok követelése?

Az időtlen lényegeket, ill. a szójelentések időtlen, önazonos lényegei köré összpontosuló szemléletmódot a *jelentés platonizmusának* lehet nevezni, s ez a kifejezés – kritikai beállításban – ténylegesen meg is jelenik Heideggernél; s az sem jelentőség híján való, hogy a kifejezés épp korai korszakában, a sajátlagosan első hermeneutikai előadáson, az 1923 nyarán a fakticitás hermeneutikájáról tartott nevezetes

³⁸ Lásd fentebb a 36. jegyzet körüli szövegrészt.

³⁹ Lásd „Lettre à un ami japonais”, in: J. Derrida: *Psyché: Invention de l'autre*. Galilée, Paris, 1987, 387–393., itt 391. sk.: „*Je n'ose même pas dire, en suivant un schéma heideggerien, que nous sommes dans une »époque« de l'être-en-déconstruction, d'un être-en-déconstruction qui se serait manifesté ou dissimulé à la fois dans d'autres »époques«. Cette pensée d'»époque«, et surtout celle d'un rassemblement du destin de l'être, de l'unité de sa destination ou de sa dispensation [Schicken, Geschick], ne peut jamais donner lieu à quelque assurance.*” Angol ford. in: Derrida and Différance. Szerk. D. Wood, R. Bernasconi. Parousia Press, Warwick, 1985, 1–5., itt 4.: „*I would not even dare to say, following a Heideggerian schema, that we are in an 'epoch' of being-in-deconstruction, of a being-in-deconstruction that would manifest or dissimulate itself at one and the same time in other 'epochs'. This thought of 'epochs' and especially that of a gathering of the destiny of being and of the unity of its destination or its dispersions [Schicken, Geschick] will never be very convincing.*”

kurzuson bukkan föl.⁴⁰ Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor elmondhatjuk: a nyelvnek vagy bármi másnak nincs lényege, pontosabban lényege egyszer csak *lett*, éspedig akkor *lett* (keletkezett), amikor a lényeg szó – a maga specifikusan metafizikai jelentésében – „megszólított bennünket”. Más szóval az „x” dolog *lényegére* vonatkozó kérdés feltételei csak a metafizika korszakának uralomra jutásával álltak elő. Jellegzetes, hogy a „*Wesen der Sprache*” kifejezést Heidegger már évtizedekkel korábban, a *Lét és idő*ben is idézőjelek között, ironikusan-distanciáltan használja.⁴¹ A következtetés, amely ebből levonható, abban áll, hogy az időtlen lényeg fogalmát nem Derridának kell csupán most utólag (mintegy Heideggert korrigálva, helyesbítve, radikalizálva) dekonstruálnia: megtette ezt már a maga módján – s egyszerűsmind oly módon, mely nincs bizonyos meggyőző erő híján – Heidegger maga. A „mi az x?” jellegű kontextustalanított örök kérdéseket, mint amelyek tipikusan filozófiai kérdésekként valaminek az örök időtlen lényegére (jelentésére) vonatkoznak, Heidegger hermeneutikai-destruktív kezelésmódja már kellőképpen megrendítette.

A létkérdés hozzáférhetővé tételének, kidolgozásának egymást követő heroikus kísérletei, egyre újabb és újabb nekifutások és az ezek során fölvázolt mélyenszántó, nagyszabású tervezetek – Heidegger gondolkodói útjának efféle összegzése bizonyos értelemben

⁴⁰ Vö. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. *Gesamtausgabe*, Bd. 63, 11. Heidegger így magyarázza itt a „Platonismus der Bedeutung” kifejezést: „*ein Wort, Wortgefüge meint etwas, »hat eine Bedeutung«*”, s vélhetően Husserlre gondol.

⁴¹ *Sein und Zeit*, 163. (LI, 308.), hasonlóképpen *Gesamtausgabe*, Bd. 20, 364. – Ugyanabba az irányba mutat, mint az iménti idézet (lásd 37. jegyzet), s ebből a szempontból megvilágító lehet a késői Heideggernek a *Was ist das – die Philosophie?* című írásában adott magyarázata. A „was ist das...?” típusú kérdés, fejt ki Heidegger, görögül így hangzik: *ti esztin*. Ez a kérdés kétértelmű, azaz többféle módon kérdezhetjük. Azt kérdezhetjük például: „mi az ott a távolban?”. S a válasz erre így hangozhat: „egy fa”. „A válasz abban áll, hogy egy dolognak, amit pontosan nem ismerünk fel, megadjuk a nevét.” Ám tovább is kérdezhetünk, imígyen: „mi az, amit »fának« nevezünk?” Mármost „az így feltett kérdéssel közelebb jutunk már a görög *ti esztin*hez. A kérdésnek az a formája ez, amelyet Szókratész, Platon és Arisztotelész dolgozott ki. Azt kérdezik például: Mi a szép? Mi a megismerés? Mi a természet? Mi a mozgás?” („*Was ist dies – das Schöne? Was ist dies – die Erkenntnis? Was ist dies – die Natur? Was ist dies – die Bewegung?*”). Lásd M. Heidegger: *What is Philosophy?* Kétnyelvű kiadás. Ford. J. T. Wilde, W. Kluback. NCUP, Inc., Albany, N. Y., é. n., 34. skk. (lásd most *Gesamtausgabe*, Bd. 11, 11.) Innen szemlélve, a nyelvre vonatkoztatott kérdés *ti esztin*-kérdés, hiszen nehéz olyan kontextust elképzelni, melyben arra a kérdésre: „mi az ott a távolban?”, értelmesen válaszolhatnánk úgy: „egy nyelv”. Ez azt a tézist erősíti, hogy a nyelvre vonatkozó kérdés *eo ipso* (az írott nyelv tapasztalata alapján) az írott nyelvre vonatkozó kérdés, hogy a nyelvnek ebben az értelemben vett fogalma az írásbeliség alapján jön csak létre, s hogy korántsem véletlen, hogy a görögöknek nem volt a nyelvre szavuk. Szóbeli kultúrákban, ahol a szó a dolog része, nem fogalmazódhat meg a nyelvre vonatkozó kérdés.

aligha volna félrevezető vagy jogosulatlan. „Végleges, végérvényes választ vagy utat hiába keresnénk” fogalmaztam korábbi Heidegger-monográfiám bevezetésében –, „ilyet Heidegger nem pusztán nem nyújtott, hanem ennek a kidolgozását egészen korai időponttól kezdve elvileg lehetetlennek tartotta”, és – tehető most hozzá – egész gondolkodói útját figyelembe véve egy ilyen elvárás meglehetősen fonáknak vagy implauzibilisnek is mutatkoznék. „Saját gondolkodását is inkább gondolati útnak szerette tekinteni – az egyes műveket pedig állomásoknak, útjelzőknek – anélkül, hogy az utak valahol végérvényesen lezárulnának.”⁴² A létkérdés megfogalmazásának, megközelítésének útjairól van szó; „Utak, nem művek”, amint azt az összkiadás mottója sugallja. Derrida mármost – a metafizika meghaladásának optikájához kapcsolódva – magát a kérdést, magát a törekvést is metafizikai gyanú alá helyezi. Ám a heideggeri végeredmény és a derridai kiindulópont nem is esik olyan távol egymástól. Hogy a létkérdésre, a lét értelmére vonatkozó kérdésre nem lehet időtlen, végérvényes választ adni – ez a belátás nagyon is adódik a heideggeri gondolati út *tanulságaként*, a gondolati nekifutásokból fakadó *következményként*, ám e belátásnak a megszületése aligha lett volna lehetséges anélkül, hogy magát a kérdést föltegyük s kidolgozásának útján – különféle lehetséges útjain – elinduljunk. A kérdés feltétele nélkül nincs semmiféle válasz – így nemleges sem. Derrida szemrehányásában van tehát ugyan valami jogos, de érzésem szerint – minden dekonstrukciós villódzás és az e műveletben rejlő egyfajta tagadhatatlan paradox következetesség ellenére – valami pedáns, élősködő és meddő is. Nem szabadulunk a benyomástól, hogy bizonyos mértékig a későn jövők bölcsességéből táplálkozó lemondó (mármint a kérdés heroikus nagyságáról lemondó) triumfálás esete forog fenn.⁴³

⁴² Fehér M. I.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, i. m., 12. sk.

⁴³ „A lét értelme”, idéztem Heidegger-monográfiámban Eugenio Mazzarellát, „az értelem léte”; a létkérdés ezen a ponton nem tud továbbmenni, mivel az értelemre vonatkozó reflexió egyszerűen az értelemnélküliség falába ütközik (E. Mazzarella: „La Seinsfrage come Kehre e come Denkweg”, in: M. Heidegger: *Tempo ed essere*. Guida, Napoli, 1980, 7–93., itt 76.; lásd még pl. Th. Sheehan: „Heidegger, Aristotle, Phenomenology”, *Philosophy Today*, Summer 1975, 87–94., itt 90.; vö. Fehér M. I.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. 200.). A heideggeri fő műnek, ill. a létkérdés első korszakbeli kidolgozásának befejezetlenségére e monográfia két fejezetén kívül (lásd „A fő mű befejezetlensége” és „A »fordulat«” című fejezeteket: uo., 196–210., 266–281.) más írásaimban is kitértem, ill. visszatértem (lásd pl. „Heidegger útja a *Lét és idő*g”, M. Heidegger: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 5–84., itt elsősorban 49. skk., 79. skk., valamint „Die Unabgeschlossenheit von »Sein und Zeit« – erläutert am Ansatz der existenzialen Analytik in »Sein und Zeit« und in den

Megvilágító lehet ebből a szempontból az az értelmezés, melyet Hegel több helyen ad Pilátus szavairól. A filozófiatörténeti előadások vonatkozó része felidézi a történetet – „Krisztusnak arra a szavára: »Azért jöttem e világba, hogy az igazságot hirdessem«, Pilátus azt felelte: »Mi az igazság?«” –, majd így kommentálja: „Ez előkelő beszéd,

»Prolegomena« sowie an der Entstehung des hermeneutischen Gedankenkreises in den frühen Freiburger Vorlesungen», *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, XVI, 1989, 15–31.); a különböző perspektívákból és elemzési nézőpontokból mindenkor kimutatott nehézségek pedig nem csupán a heideggeri alaptörékvés végpontjának elérhetőségét, pontosabban elérhetetlenségét (éppenséggel „befejezetlenségét”, elvi befejezhetetlenségét s annak lehetséges „okait”) próbálták magyarázni, de éppannyira – és pregnáns értelemben – vonatkoztathatók kiindulópontjára, kiindulópontjának nehézségeire (lásd ehhez elsősorban *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 204.; „Heidegger útja a Lét és időig”, 50.). Egy olyan értelmezési lehetőségre is utaltam, mely szerint a *Seinsfrage* – specifikus értelemben – egyszerűen nem *tehető fel*, vagy ha ez mégis megtörténik – mint ahogy meg is történik –, ennek „ára” a megválaszolhatatlanság, lezárhatatlanság lesz; ez az elemzési szempont pedig bizonyos értelemben Derridához hasonló (lásd „Die Unabgeschlossenheit von »Sein und Zeit«”, 19.: ahol a „kérdésfeltevésről” abban az értelemben esik szó, mint „ami a lét értelmére vonatkozó vizsgálódást lehetővé teszi, s egyúttal kudarcra ítéli” [„...was die Untersuchung nach dem Sinn von Sein ermöglicht und zugleich zum Scheitern verurteilt”, kiemelés az eredetiben]; továbbá *uo.*, 29., 34. jegyzet: „Kann aber [...] die Seinsfrage überhaupt gestellt werden, wo doch das besagte »Stellen« [...] sich selbst mit methodischer Notwendigkeit im Fragen der Frage mitthematisiert und dadurch schon den Ansatzpunkt der Fragestellung notgedrungen modifiziert?” [kiemelés az eredetiben]). – Mindebből azonban nem a Heideggerrel szembeni triumfálás következett, hanem inkább az az általános – nem csupán a heideggeri filozófiára, hanem a filozófia mint olyan természetére vonatkozó – tanulság vagy belátás, hogy a megszakadás, a „kudarc” („*Scheitern*”), a befejezetlenség (Heidegger késői gondolkodásának terminusával: *zsákutca*, *Holzweg*) nem csupán valamely filozófia kifejtésének, előrehaladásának egy pontján (Heidegger esetében a fő mű I/3. szakaszában), mintegy váratlanul vagy véletlenszerűen következik be vagy lép föl, hanem kezdettől fogva úgyszólván bele van kódolva magába a vállalkozásba. Kezdetből, azaz első lépésétől kezdve – ami mindazonáltal csak utólag, egy bizonyos *előrehaladás*, valamilyen hosszúságú út megtétele után, onnan visszafelé vagy hátrafelé – a kezdet felé – fordulva jelenik meg ilyenként. Tömören és kiélezve, tézisszerűen megfogalmazva: *minden filozófia első lépése – félrelépés*; és ennek szükségképpen így is kell lennie, feltéve, hogy kell egy első lépésnek lennie, azaz kell filozófiának lennie, s ennek kell, hogy legyen kezdete, első lépése vagy kiindulópontja. Egy részletesebb kifejtés – amire itt nem nyílik mód – kimutathatná, hogy például a meg hasonlottság, megkettőződés, az ellentétek önállósulása mint a filozófia kezdetének hegeli magyarázata (lásd ehhez G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai G. Gondolat, Budapest, 1982, 158.: „A meg hasonlottság [*Entzweiung*] a filozófia iránti szükséglet forrása”), Schelling ezt megelőző és Hegelre befolyást gyakorló megfontolásai (lásd F. W. J. Schelling: *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Einleitung*. Akademie-Ausgabe, Reihe I, Bd. 5, 71. = SW, Bd. 2, 13.: „Sobald der Mensch sich selbst mit der äußeren Welt in Widerspruch setzt [...], ist der erste Schritt zur Philosophie geschehen. Mit jener Trennung zuerst beginnt zuerst Spekulation [...] Die Philosophie muß jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis, zu philosophieren. [...]”), valamint Heidegger azon tézise, mely szerint a filozófia mint destrukció az elhomályosultban indul útjára (lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 59, 183.: „Sie fängt an im Verblästen”; *Gesamtausgabe*, Bd. 63, 15.: „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, [...] der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen”), jelentős párhuzamokat mutatnak, s egyúttal valami lényegeset árulnak el a filozófia természetéről.

s annyit jelent: »Ez a meghatározás, igazság, elintézett dolog, amellyel mi készek vagyunk. Mi tovább tartunk, mi tudjuk: az igazság megismeréséről már nem lehet szó. Mi túl vagyunk rajta.« Hegel azonban úgy véli, »az elfogulatlan embernek az igazság mindig nagy szó marad, amely megdobogtatja szívét»,⁴⁴ másutt pedig ugyanezt a történetet kommentálva a következőképpen fakad ki, s ostorozza saját korát: »Így azt, ami ősidőktől fogva a leggyalázatosabb és legméltatlanabb dolog számba ment, az igazság megismeréséről való lemondást, a mi korunk a szellem diadalává emelte».⁴⁵ Korántsem olyan drámai és kiélezett tónusban, mint amilyenben azt Hegel teszi, ám valamilyen jóval mérsékeltebb és visszafogottabb értelemben a Pilátuséhoz hasonló »lemondást» vélek kiolvasni Derrida Heideggerhez fűződő viszonyából, esetünkben a heideggeri destrukciófogalomnak a Derrida értelmében vett dekonstrukciófogalommal való átalakításából. Pilátus szavainak hegeli kommentárját a következőképpen lehetne Derrida esetében parafrázálni: »Mi a lét? »Ez a szó, lét, elintézett dolog, amellyel mi készek vagyunk. Mi tovább tartunk, mi tudjuk: a lét megismeréséről már nem lehet szó. Mi túl vagyunk rajta.« Derrida, mondhatnánk Lukács György egyik jellegzetes kifejezésével élve, mintegy »leszámítolja» a létkérdés kidolgozásának heideggeri tervezeteiből körvonalazódó negatív tanulságot. Amint – Franco Volpi írásait kritikailag hasznosítva és Derridára való minden vonatkoztatás nélkül – korábbi Heidegger-monográfiámban fogalmazni véltem: »hogya a létkérdés [...] egyáltalán megfogalmazódhassék, szükség van a létfogalom egységes, egyértelmű jelentésének posztulálására (»melyik a vezető alapjelentés?»⁴⁶ [...]). Más dolog ugyanis, ha valaki, a létfogalom jelentésének vizsgálatába bocsátkozva, előfeltételez valamilyen egységes jelentést; s megint más, ha vizsgálatai végén explicite az univocitás mellett áll ki. Ahhoz ugyanis, hogy a létfogalom vizsgálata bármilyen eredményre vezethessen – úgy tűnik számomra –, már előfeltételezni, illetve posztulálni kell valamilyen egységes jelentést, különben a vizsgálat maga – heideggeri szóval – nem indulhatna be, illetve irány nélküli ma-

⁴⁴ G. W. F. Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere S. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, I. köt., 31.

⁴⁵ »Hegel beszéde hallgatóihoz berlini előadásainak megkezdésekor 1818. október 22-én», in: G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*. Ford. Szemere S. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979, 32.

⁴⁶ *Zur Sache des Denkens*, 81.

radna, s már a lét multiplicitásának állításában sem lehetne tudni, voltaképpen *miről* is állítjuk a multiplicitást. Az ellenvetés ebben a kiélezett formában – úgy tűnik – magának a kérdésnek a felvetése ellen irányul, paradox módon lehetetlenné téve, hogy a vizsgálódás akár az analogicitás, akár a multiplicitás tézise mellett kössön ki. (Ezen – levélben megtett – észrevételünkkel Franco Volpi is egyetértett.) Úgy tűnik tehát, hogy Heidegger – ha egyáltalán – az első értelemben az univocitás képviselője, életműve egészét figyelembe véve azonban igencsak kétséges volna gondolkodását az univocitás-tanhoz sorolni [...].⁴⁷ Amit itt „kiélezett formájú ellenvetésnek” neveztem, azt látszik *mutatis mutandis* a maga dekonstrukciós nézőpontjából Derrida megfogalmazni. Tegyük még hozzá: az, hogy a dekonstrukció derridai fogalma összefüggésbe hozható a lét univocitásának vagy analogicitásának klasszikus (arisztotelészi-skolasztikus) problémájával, tudomásom szerint az irodalomban még nem kellőképpen kiaknázott vizsgálati szempont.

„*Mit x gegen x*”: az ilyen jellegű megfogalmazások nem ritkák a német nyelvű filozófiai irodalomban. A „*Mit Kant gegen Kant*” fordulattal pl. megfelelőképpen jellemezhető a posztkantianus német idealizmus kialakulása,⁴⁸ s Heidegger fiataalkori gondolati útja (benne is elsősorban a fenomenológia általa végbevitt hermeneutikai átalakítása) nem kisebb jogosultsággal írható le a „*mit Husserl gegen Husserl*” megfogalmazással. Derrida esetében az eddig elmondottak fényében akkor bizonyos értelemben „*mit Heidegger gegen Heidegger*”-ről volna szó.⁴⁹ Ám az előbbi két esethez képest van egy jelentős különbség. Míg azokban az előd és bírált példakép kritikai elsajátításából a filozófia egy új érdekes alakja jött létre, addig itt jószerével – kissé kiélezetten fogalmazva – túlnyomórészt romok (visszafogottabban fogalmazva: töredékek, fragmentumok) maradnak hátra. Ami aligha véletlen, s a választott pozícióból szinte fonatosan következik. Hiszen ha a destrukció *értelmét* Heideggernél a létkérdés,

⁴⁷ Fehér M. I.: *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*, 40. sk., 3. jegyzet. Lásd még *uo.*, 17.

⁴⁸ A német idealizmus „*Mit Kant gegen Kant*” jellegű értelmezéséhez magánál Heideggernél található egy figyelemre méltó értelmezés; vö. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Niemeyer, Tübingen, 1971, 43., 50. (= *Gesamtausgabe*, Bd. 42., 61. sk., 71.; magyarul lásd *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (1809). Ford. Boros G. Twins, Budapest, 1993, 80., 92.)

⁴⁹ A kiterjedt irodalomban az ilyen megfogalmazások ugyancsak nem hiányoznak. Sorukat még az ötvenes években alighanem Jürgen Habermas nyitotta meg; lásd *uo.*: „*Mit Heidegger gegen Heidegger denken*”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1953. július 25., 67–75.

a lét *értelmére* vonatkozó kérdés szolgáltatta, akkor az *értelem* fogalmának dekonstruálása után nem is igen lehet másképp: jószerével csupán értelemszilánkok, -töredékek és -forgácsok maradhatnak hátra.

II. A dekonstrukció derridai „definíciója”

Heideggernél a destrukció műveletét számos helyen kísérik értelmező önreflexiók, a dekonstrukció fogalmára nézve Derridától viszont alig kapunk hasonló jellegű felvilágosításokat. Ha ilyenek felbukkannak is, túlnyomórészt negatív, azaz tagadó jellegű megfogalmazások formájában jelennek meg.⁵⁰ Ez persze aligha csodálható, hiszen egy olyan gondolkodás, amely az „értelem” fogalmát metafizikai maradványnak tekinti, s a bármely dolog „lényegére”, „jelentésére” irányuló kérdés iránt ennek megfelelően metafizikai gyanúval viseltetik, eleve lehetetlenné teszi önmagának (önmaga „lényegének”) bármilyen „értelemben” való – pozitív – meghatározását.⁵¹ Annál figyelemreméltóbb, hogy egy alkalommal Derrida mégiscsak vállalkozott arra, hogy a dekonstrukcióról valamiféle definíciószerűséget adjon.

„Ha – Isten óvjon tőle – meg kellene kockáztatnom a dekonstrukcióról egyetlen definíciót” hangzik a vonatkozó hely, „olyan definíciót, mely rövid, elliptikus, gazdaságos mint valamiféle jelszó, egyszerűen azt mondanám: *plus d’une langue*”.⁵² Ezt a – nem csekély

⁵⁰ A dekonstrukció nem analízis és nem is kritika, nem módszer és nem eljárás – és még sok minden egyéb *nem*; lásd J. Derrida: „Lettre à un ami japonais”, *Le Promeneur*, XLII, mai-octobre 1985, kötetben: J. Derrida: *Psyché: Invention de l’autre*. Galilée, Paris, 1987, 387–393.

⁵¹ Lásd ehhez S. Critchley: „Derridean Deconstruction”, in: S. Critchley, T. Mooney: „Deconstruction and Derrida”, in: *Twentieth-Century Continental Philosophy*. Szerk. R. Kearney (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), Routledge, London – New York, 1994, 441–473., itt 442.: „All ontological statements of the form ‘deconstruction is x’ miss the point a priori, for it is precisely the ontological presuppositions of the copula that provide one of the enduring ‘themes’ of deconstruction.” Hasonlóképpen pl. H. Kimmerle: *Derrida zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg, 1988, 15.: „Was Derrida Dekonstruktion nennt [...], ist immer auch eine Dekonstruktion des Theorietyps, der allgemeine Beschreibungen gibt. Schon aus diesem Gesichtspunkt verbietet es sich, von der Dekonstruktion eine allgemeine Beschreibung geben zu wollen.”

⁵² „Si j’avais à risquer, Dieu m’en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d’ordre, je dirais sans phrase: *plus d’une langue*.” (J. Derrida: *Mémoires pour Paul de Man*. Galilée, Paris, 1988, 38.)

mértékben maga is elliptikus, enigmatikus vagy egyenesen ezoterikus – meghatározást alapos tanulmány keretében Jean Grondin beható elemzésnek vetette alá. Értelmezése szerint ennek a megfogalmazásnak, „definíciónak” alapvetően két jelentése lehetséges aszerint, hogy a „*plus de*” kifejezést hogyan értjük. 1. A „*plus de*” jelentése multiplikáció, azaz „több mint *egy* nyelv”, nem egy, hanem több (mivelhogy egy nem elég), ebben pedig Grondin a derridai gondolkodás antiimperialista, antikolonialista jellegét véli rögzíteni (Derrida többes számot is használhatott volna, mondhatta volna, hogy „több mint a nyelvek”, „*plus de langues*”). 2. A „*plus de*” jelentése lehet a „*plus de tout*” értelmében s annak mintájára az is: „több mint nyelv”, azaz „több mint bármely vagy bármilyen nyelv”, azaz meghaladja a nyelv (a nyelvvel kifejezhető) határait. Ez az értelmezés nem kevésbé cseng össze a derridai gondolatvilággal, s arra utalhat, hogy a dekonstrukció szétfeszíti a nyelv határait. Végül Grondin érzékel még egy harmadik értelmezési lehetőséget is: eszerint arra kell figyelni, ami a nyelvben, a nyelvi eseményben történik, leüledik; arra, ami éppenhogy „*plus d’une langue*”, hiszen a diskurzus szavai nem mindig azt mondják, amit ténylegesen mondanak, s ez volna a derridai formula „allegorikus” értelmezése (míg az előző kettő a pluralista, ill. anarchista).⁵³

A dekonstrukció fogalmát-eljárását Derrida időnként a hermeneutikától való kritikai elhatárolódás, távolságtartás vagy szembeállítás – időnként meglehetősen harcias szembenállás – keretében jellemezte. Az egyik ilyen megfogalmazás szerint a dekonstrukciót úgy is lehet érteni, mint ami „kitépi a hermeneutikai elvet”.⁵⁴ Említett tanulmányában Grondin – már csak a gadameri hermeneutikához fűződő szálai s egyfajta személyes érintettség okán is – részletesebben kitért erre a kérdésre. Az „interpretációs totalizáció” derridai fogalmában a hermeneutika ugyanis nemigen ismer önmagára. „Bevallom”, írja Grondin, „sohasem ismertem magamra abban a leírásban, amit Derrida a hermeneutikáról előfeltételezni látszik. Vajon Derrida maga nem követi el az »interpretációs totalizáció« [általá a hermeneutikával szemben hangoztatott – F. M. I.] vétkét,

⁵³ J. Grondin: „*La définition derridienne de la déconstruction. Contribution au rapprochement de l’herméneutique et de la déconstruction*”, *Archives de philosophie*, 62, 1999, 5–16., itt 8. sk.

⁵⁴ J. Derrida: *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Galilée, Paris, 1986, 50.: „*éradication du principe herméneutique*”.

midőn így beszél a hermeneutikáról?”⁵⁵ Gadamer szerint soha nem tudjuk teljességgel kimondani azt, amit akarunk, s mivel amit kimondani akarunk, az „több mint nyelv”, ezért van szükség a hermeneutikai erőfeszítésre. A hermeneutikát ősidők óta ez a kimondott és nem kimondott közötti feszültség, ez a – Derridával szólva – „différance” foglalkoztatta, s nincs szüksége arra, hogy a dekonstrukció hívja fel a figyelmét a megértés és a nyelv hatáira.

A dekonstrukciónak azonban igaza lehet akkor, véli Grondin, amikor felhívja a figyelmet a hermeneutikai megértés lehetséges asszimilatív, kiélezetten fogalmazva: bekebelezés jellegére, mint ami az *applikáció* mozzanatában rejlik. A saját nyelvre való lefordítás, a jelenkor terminusaiban való applikatív megértés erőszakot tehet ugyanis a másik másságán. (Persze – vethetjük közbe – ezt a vádat vissza lehet fordítani arra is, aki megfogalmazza, azaz Derridára magára, hiszen Derrida itt a hermeneutikát saját perspektívája felől „asszimilálja”, azaz igyekszik lehetőleg konzervatív-totalizáló irányban eltolva értelmezni, mint ami totális megértésre tör és metafizikai üledékekkel terhes, holott ennek lehetőségét – amint arra nem-sokára visszatérek – Gadamer – s nem kevésbé őt megelőzően már Heidegger – kezdettől fogva elvileg kizárta.) A másik tisztelete megértésünknek, ill. megértésakarásunknak megálljt parancsolhat, s paradox fogalmazásmóddal élve azt mondhatjuk: a másik megértése maga után vonhatja azt: lemondunk arról, hogy megértsük őt.⁵⁶ A derridai dekonstrukció a másik másságának hangsúlyozásával kapcsolódik Levinas és a frankfurti iskola ama téziséhez, miszerint a filozófiai gondolkodás – avagy egyszerűen a gondolkodás mint olyan – totalizáló jellegű, mely a pluralitást az egységre, a másságot az azonosságra törekszik visszavezetni. Felfogni, megérteni eszerint nem egyéb, mint a másságot megszüntetni, kiküszöbölni, másrészt és ezáltal a másságot uralni, megszelídíteni, domesztikálni.⁵⁷ Grondin szerint Gadamernek egy a fő műbe a Derridával való vitát követően beillesztett jegyzete ennek a belátásnak valamiféle tanulságát igyekszik levonni. Ez a jegyzet így hangzik: „Itt állandóan fennáll a veszélye annak, hogy a másikat a megértésben »elsajátítjuk«, s ezzel a maga másságában félreismerjük”.⁵⁸ S mintha a Derridával való vita emlékei és hangjai csengenének tovább Gadamer olyan késői

⁵⁵ J. Grondin: „La définition derridienne de la déconstruction”, 12.

⁵⁶ J. Grondin: „La définition derridienne de la déconstruction”, 14. sk.

⁵⁷ Lásd ehhez S. Critchley: „Derridean Deconstruction”, 448.

⁵⁸ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 305., 230. jegyzet.

meghatározásaiban is, miszerint pl. a hermeneutika lelke az, hogy a másiknak igaza lehet.

A megértés „asszimilatív” felfogását azonban – amint erre alább még kitérünk – a gadameri fő műben aligha lehet mértékadó módon szövegszerűen alátámasztani; a szóba jövő releváns szöveghelyek sokkal inkább határozottan az ellenkező irányba mutatnak.⁵⁹ Egy lehetséges továbbvezető kérdésnek e ponton ezért így kell hangzania: vajon a hermeneutikai jóindulatot Gadamer nem túlzott mértékben, nem túl nagylelkűen gyakorolta-e akkor, amikor a hermeneutika Derrida által elébe tárt torz képében bizonyos fokig mégiscsak önmagára ismert, s e képtől némileg megriadva – elhamarkodottan megriadva – sietett némi korrekciót végrehajtani?

III. Hermeneutika és dekonstrukció: a Gadamer–Derrida-vita

1. Utóbbi megjegyzéseink és Grondin tanulmányának a Gadamer–Derrida-viszonyt illető észrevételei⁶⁰ óhatatlanul visszautalnak a nyolcvanas évek elején lezajlott Gadamer–Derrida-vitára, s egy a hermeneutika és a dekonstrukció összevetését tárgyaló dolgozatban nem kerülhetjük meg, hogy legalább néhány utalás erejéig ne térjünk ki erre az akkoriban sok diszkussziót és kommentárt kiváltott dialógusra, mely „igen jelentős következményekkel járt a filozófia, valamint az irodalom- és a szellemtudományok önmegértése szá-

⁵⁹ Lásd pl. *Igazság és módszer*, 193.: „Aki megértésre törekszik, az nem bízhatja magát eleve saját előzetes véleményeinek az esetlegességére, hogy azután a szöveg véleményét a lehető legkövetkezetesebben és legmakacsabban figyelmen kívül hagyja [...]. Aki egy szöveget meg akar érteni, kész engedni a szövegnek, hogy magától mondjon neki valamit [...], fogékony-nak kell lennie a szöveg mássága iránt”. Uo., 211.: „[...] a szövegeket nem pusztán életkifejezésként fogjuk fel, hanem komolyan vesszük az igazságigényüket. Épp ezt jelenti a »megértés«, és valaha ez is magától értetődőnek számított [...]”. Uo., 208.: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget, [...] akkor abba a perspektívába helyezkedünk bele, amelyből a másik személy a véleményét megalkotja. Ez pedig azt jelenti, hogy megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit.”

⁶⁰ Egy másik írásában Grondin részletesebben tárgyalta a két gondolkodó kapcsolatait; lásd uő: „La rencontre de la déconstruction et de l’herméneutique”, in: *Philosopher en français*. Szerk. J.-F. Mattéi. PUF, Paris, 2001, 235–246. A vita lényegre törő összefoglalását illetően lásd uő: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, 174–178.; magyarul *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford. Nyíró M. Osiris, Budapest, 2002, 188–192.), továbbá egyéb életrajzi adatokba ágyazva uő: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 365–370. A következő összefoglalásban e szövegekre támaszkodom.

mára”.⁶¹ Persze a „dialógus”-megjelölés – s ez lehet első észrevételünk – már maga is fölöttébb kétséges, mivel csak közelítőlegesen s igen-csak „jóindulatúan” írja le azt, ami valójában a két gondolkodó között történt. Míg Gadamer alaposan felkészült a párizsi Goethe Intézetben 1981 áprilisában rendezett találkozón tartandó előadására: Derrida szövegeit már évekkel korábban tanulmányozta, s megnyitó előadásában részletesen is kitért Derrida Heidegger-kritikájára és gondolati pozíciójára általában – különösen pedig az annak középpontjában álló szövegfogalomra, s kész volt ellenvetésekre is válaszolni –, addig semmi ilyesmi nem volt tapasztalható Derrida részéről (aki feltehetően nem is ismerte Gadamer akkor még csak részleges francia fordításban hozzáférhető fő művét). Gadamer előadására a következő napon Derrida három kérdéssel reagált, majd a maga részéről tartott egy előadást Heideggerről és Nietzsche-ről, melyben sem Gadamer-ről, sem a hermeneutikáról közelebbről nem esett szó – a szervezők és résztvevők nagy csalódására. A vita anyagait később sajtó alá rendező szerkesztő, Philippe Forget nem ok nélkül nevezte a lezajlott eseményt „valószínűtlen vitának”.⁶² Az „aszimmetria”, mint Grondin fogalmaz, „feltűnő volt”.⁶³ Ez az egyoldalúság ugyanakkor nemcsak a találkozásra való felkészülést, annak megelőző periódusát és lezajlását jellemezte: bizonyos értelemben később is fennmaradt. Míg a késői Gadamer a vita után több írásában újra és újra visszatért a derridai dekonstrukció kérdéseire – a kilencvenes évek gadameri írásainak egyik fő interlokutora minden bizonnyal Derrida volt és maradt –, addig Derrida írásaiban a gadameri hermeneutikával való alaposabb gondolati szembenézésnek nemigen van kimutatható nyoma. Az a három kérdés – együttvéve alig két lap terjedelemben –, amelyet Derrida 1981-ben Párizsban Gadamer előadását követően a heidelbergi gondolkodóhoz intézett, jószerével kimeríti a korpuszt, amit Derrida összességében Gadamernek szentelt – szemben az utóbbinak a derridai dekonstrukciót taglaló legalább fél tucat (helyenként igen beható és terjedelmes) írásával.

Gadamer nyitó előadásának főbb téziseit – köztük nem utolsósorban a szövegfogalom tekintetében a dekonstrukció és a hermeneu-

⁶¹ J. Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 368.

⁶² Ph. Forget: „Leitfaden einer unwahrscheinlichen Debatte”, in: *Text und Interpretation*. Szerk. Ph. Forget. Wilhelm Fink Verlag, München, 1984, 7–23.

⁶³ J. Grondin: „La rencontre de la déconstruction et de l’herméneutique”, i. m.

tika lényegi megközelítésbeli különbségét – figyelmen kívül hagyva (vagy még inkább: figyelemre sem méltatva), Derrida egy Gadamer által (legalábbis az átdolgozott és kibővített nyomtatott szövegben) látszólag futólag s mellékesen érintett megjegyzésére kérdezett rá hangsúllyal, tudniillik egy a megértés és a megegyezés vagy kölcsönös megértés szempontjából lényeges feltételre, a jóakarát fogalmára. A számos ponton, így egyebek mellett a „hatalom akarása” toposzát illetően Nietzsche-hatás alatt álló Derrida számára – aki a késői Heideggertől átvette a tézist, mely szerint az európai metafizika végső fokon a szubjektivitás és az akarat (ill. a hatalomra törő akarat) metafizikája, mely Nietzscheben tetőzik, továbbá mind Nietzsche-től mind Heideggertől a metafizika meghaladásának törekvését –, az ilyesfajta előzetes ítéletekkel Gadamer előadásához közelítő Derrida számára nyomban adva volt a gyanú: *e jóakarát valójában – hatalomra törő akarat*; jóakarát és akaratmetafizika valójában egyek. A jóakarát fogalmából Derrida egyoldalúan csupán az „akaratot” hallotta ki. Előadásában Gadamer óvatos kritikai megjegyzések kíséretében röviden megemlítette a Ricoeur-féle „gyanú hermeneutikáját” (*hermeneutics of suspicion*)⁶⁴ – amit akár a jóakarát gadameri hermeneutikájának ellentétéként is fel lehetne fogni –; s lám, a megértés hermeneutikai fogalma s vele együtt az egész hermeneutika máris ezen gyanú alá helyeződött. A jóakarát fogalmának mélyén a derridai dekonstrukció átható, metsző pillantása a póre akarat – vagy ami még rosszabb: a hatalomra törő akarat – fogalmát vélte felvillanni. (Közbevetőleg érdemes megjegyeznünk: persze a hatalomra törő akarat gyanúját képviselő álláspontot önmaga ellen is lehet fordítani, s feltehető a kérdés, vajon az az álláspont, amely bizonyos gyakorisággal – *more often than not*, mondhatnánk – a hatalomra törő akarat gyanúját fogalmazza meg, nem ezen gyanú – lehetőleg gyakori – megfogalmazása által vél hatalomra törni?)

Kérdései végén Derrida annak a kételyének adott hangot, vajon valóban arról van-e szó, amit Gadamer előző nap említett, hogy nevezetesen azt a tapasztalatot, amit „mindannyian ismerünk”, hogy tudniillik a dialógusban egyetértés, megegyezés jön létre – vajon valóban ezt a tapasztalatot szerezzük-e. Merthogy ő ebben úgymond nem biztos.⁶⁵ Erre a felvetésre közelebbi szemügyrevételkor azt lehet

⁶⁴ *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 350.

⁶⁵ J. Derrida: „Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer”, in: *Text und Interpretation*. Szerk. Ph. Forget. Wilhelm Fink Verlag, München, 1984, 56–58., itt 58.

mondani: itt egy performatív aktusról van szó, melynek a maga végbemenésén kívül aligha lehetséges más verifikációja, végbemenése viszont egyúttal már verifikációja is. Bárhogy legyen is, Derrida a maga részéről mindent megtett azért, hogy a vita résztvevői *ne* ezt a tapasztalatot szerezzék, s ennyiben hangoztatott kételye teljességgel jogos – úgyszólván önverifikáló erejű. Ha Gadamer előadásának meritumába Derrida nem bocsátkozott bele, úgy nem annyira arról van szó, hogy hiányzott belőle a jóindulat – Derridának sokkal inkább a jóindulat, jóakarat fogalmával adódtak gondolati nehézségei. Gadamernek, írja Grondin, a fülét kellett hegyeznie: nem pusztán hiányzott Derridából a beszélgetésre való jóakarat – e fogalmat ráadásul még valamiféle dekonstruálandó előfeltevésként is problematizálta.⁶⁶

Mindazonáltal Derrida stratégiája nem volt minden szemléltető erő híján. Egy ilyen stratégia világosan mutatja ugyanis a kölcsönös megértés, a megegyezés, ill. az értelemtapasztalat határait, mely utóbbinak a vélt metafizikai elfogultságát a dekonstrukció újra és újra makacsul felmutatni törekedett. Ha a hermeneutika szerint a megértés elvileg mindig lehetséges, akkor a dekonstrukció e performatív aktusa máris képes meggyőző elleninstanciát szolgáltatni. Találkozásuk alkalmával ilyenformán mind Derrida, mind Gadamer saját elméleti beállítottsága alapján *cselekedett*. A vitában való részvétel, a vitához való hozzáállás mindkét fél részéről – saját mércéikkel mérve – következetes volt. A két pozíció eltérő voltát tömör formában jól jelzi már a két előadás címének megfogalmazása: „Hatalomra törő jóakarat”, illetve fordítva „És mégis: a jóakarat hatalma” („*Bonnes volonté de puissance*”, „*Et pourtant: puissance de la bonne volonté*”; „*Guter Wille zur Macht*”, „*Und dennoch: Macht des guten Willens*”). A két pozíció összeegyeztethetlensége mindazonáltal élesebben mutatkozott meg annál, mint amilyen valójában volt.

Gadamer oldaláról szemügyre véve a dolgot, joggal lehet hivatkozni arra, hogy Derrida is – a maga dekonstrukciós törekvését tekintve – azt szeretné, hogy megértsék („aki a száját kinyitja, szeretné, ha megértenék”⁶⁷), és hogy amikor dekonstruktív elemzéseit fejti ki, ténylegesen számít mások megértésére. Amikor Derrida

⁶⁶ J. Grondin: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, 367. A következőkhöz lásd uo.

⁶⁷ H.-G. Gadamer: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, in: *Text und Interpretation*. Szerk. Ph. Forget. Wilhelm Fink Verlag, München, 1984, 59–61., itt 59.

beszédbe elegyedik, így pl. kérdéseket intéz hozzá, abból kell kiindulnia, hogy neki, Gadamernek szándékában áll megérteni őt. Utalni lehet továbbá arra is, hogy a megértés mindig csak töredékes lehet, totális megértés nem létezik, s végül arra, hogy a másik megértése korántsem jelenti a másik másságának megszüntetését, a másik asszimilációját. Derrida kérdéseire adott válaszában Gadamer joggal hivatkozott arra, hogy amit jóakaraton értett, nem egyéb, mint az, hogy az ember nem ragaszkodik mindenáron a maga igazához, és nem a másik gyengéit keresi; „sokkal inkább arra törekszik, hogy a másikat oly erőssé tegye, ahogy az csak lehetséges”.⁶⁸ Ez a gondolat azonban már 1960-ban kiadott fő művében hangsúllyal megjelent: „Ha megpróbálunk megérteni egy szöveget”, hangzott ott, „akkor [...] megpróbáljuk érvényre juttatni a tárgyi jogosságát annak, amit a másik mond. Sőt ha a megértés a célunk, még arra is törekszünk, hogy megerősítsük az érveit.”⁶⁹ S egy másik jellegzetes szöveghely így hangzik: „nem ragaszkodhatunk vakon a dologról alkotott saját előzetes véleményünkhöz, amikor egy másik személy véleményét megértjük”.⁷⁰ Ebben a tekintetben a fő mű kijelentései és a benne vázolt elméleti álláspont meglehetősen egyértelmű képet mutatnak és teljességgel konzisztensek a két évtizeddel későbbi párizsi találkozon képviselt állásponttal.

A Derrida által hangoztatott gyanú és az ismétlődő félreértések és értetlenségek láttán mindazonáltal nem lesz haszontalan, ha ezt a pontot némileg részletesebben próbáljuk kibontani és gadameri szöveghelyekkel illusztrálni.

2. Az alighanem igaz lehet, hogy Hegelnél az abszolútum önmegismerése és önmagához vezető útja – legalábbis tendenciáját tekintve és az explicit kijelentések szintjén – visszavesz mindenféle más-létet, másságot. A végesség és történetiség álláspontjához ragaszkodó Gadamernél viszont már a kijelentések szintjén sincs szó a másság felszámolásáról. Épp ellenkezőleg: a vonatkozó szöveghelyek eleve kizárják e feltevést. „Történetinek lenni annyi, mint az önmaga-ismeretben sohasem föloldódni”,⁷¹ hangzik az egyik jellemző hely.

⁶⁸ H.-G. Gadamer: „Und dennoch: Macht des guten Willens”, i. m., 59.

⁶⁹ *Igazság és módszer*, 208.

⁷⁰ *Igazság és módszer*, 193.

⁷¹ *Igazság és módszer*, 214. Lásd *Gesammelte Werke*, Bd 1, 307.: „Geschichtlichkeit heißt, nie im Sichwissen Aufgehen”.

„Hegel idealizmusával” ellentétben, írja másutt Gadamer, „minket a hermeneutikai jelenség vezérel. Ennek mindent meghatározó alapja pedig nem más, mint történeti tapasztalatunk végessége.”⁷² „Önmagunk minden tudása előzetes történeti adottságból emelkedik ki, melyet Hegel nyomán szubsztanciának nevezünk [...] A filozófiai hermeneutika feladatát innen tekintve egyenesen így jellemezhetjük: a szellem hegeli fenomenológiájának az útját visszafelé kell megtennie, amennyiben minden szubjektivitásban kimutathatjuk az őt meghatározó szubsztancialitást.”⁷³ A szubsztancia szubjektummá alakításának hegeli programja a végesség és történetiség álláspontja mellett kitartva teljesíthetetlen célkitűzés marad.

A másság és az idegenség témaköre a filozófiai hermeneutika kiindulópontjában kezdettől fogva benne rejlik, nélküle voltaképpen nincs is hermeneutika. Ha a hermeneutikát egészen általánosan a megértés és az értelmezés tanaként fogjuk föl, akkor az előfeltevés itt a nem-értés vagy pontosabban valamely már mindig is előzetesen bekövetkezett értelemelhomályosulás állapota. „A hermeneutika szükséglete akkor keletkezik, amikor megszűnt a magától értés”;⁷⁴ sajátlagos tere épp „idegenség és ismerősség két szélsősége” között helyezkedik el.⁷⁵ „A hermeneutika azáltal válik univerzális metodikai beállítottsággá, hogy a megértendő tartalom idegenségét előfeltételezi, s annak a megértés elsajátításában történő meghaladását tűzi ki feladatául.”⁷⁶ Ahogy egy helyen Gadamer igen plasztikusan kifejti: a hermeneutika órája akkor jött el, amikor a múlt mint olyan idegenné vált.⁷⁷ A már mindig is előzetesen bekövetkezett értelemelhomályosulás, avagy a nem-értés a hermeneutikának mintegy örök előfeltevését alkotja. Ez az előfeltevés magában a hermeneutikában annyiban őrződik meg, amennyiben a megértés végtelen feladat marad. Befejezett, avagy tökéletes megértés nem létezik; a megértés mindenkor csupán a hozzátartozó nem-értéssel szemközt, reá vonatkoztatva az, ami – olyan nem-értésre, melyből a megértés *mint megértés* min-

⁷² *Igazság és módszer*, 317.

⁷³ *Igazság és módszer*, 214.

⁷⁴ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 187.; *Igazság és módszer*, 141.

⁷⁵ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 193. o.; *Igazság és módszer*, 144.; vö. még *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 300.; *Igazság és módszer*, 210.

⁷⁶ *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 123. Ha „a megértendő tartalom idegenségének [...] a megértés elsajátításában történő meghaladását” abszolút értelemben értjük – az idegenség teljes-totális megszüntetéseként és felszámolásaként –, akkor e hely persze Gadamer ellen fordítható.

⁷⁷ H.-G. Gadamer: „Hermeneutik als praktische Philosophie”, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Szerk. M. Riedel. Freiburg i. Br., 1972, 1. köt., 332.

denekelőtt fakad. Számomra úgy tűnik, ez egyúttal annak a gadameri állításnak is az értelme, mely így hangzik: „a fogalmak, melyekben a gondolkodás megfogalmazódik, úgyszólván homályosságok falával szemközt rajzolódnak ki”.⁷⁸

A Derridával folytatott vita óta az irodalomban újra és újra hangot kap a feltételezés, mely szerint a hermeneutika a megértés problémakörét túlzottan az egyetértésnek, a nézetkülönbségek elsimításának s ilyenformán a másság megszüntetésének az irányába tolja el. A véleménykülönbségnek, a disszenzusnak a konszenzus – netán a kényszeredett vagy kikényszerített konszenzus – irányába való terelését, továbbá a hermeneutika ezzel összefüggésbe hozott univerzalitásigényét (az univerzális egyetértésre irányuló állítólagos igényét) azután különféle módokon lehet valamely önmagát jólrosszul leplező autoriter-konzervatív, de legalábbis felvilágosodásellenes pozíció elfoglalásaként feltüntetni, a jóakarat hermeneutikáját pedig – amint az a Derridával folytatott vitában történt – a hatalomra törő jóakarat (vagy egyszerűen csak a hatalomra törő akarat) ideológiakritikai gyanúja alá helyezni.⁷⁹ Még a kiváló hermeneutika- és Gadamer-kutató, Jean Grondin is úgy vélte egy alkalommal, a derridai dekonstrukcióval szemközt a gadameri hermeneutika, amennyiben a megértésben az applikáció mozzanatát hangsúlyosan kiemeli, a másik alteritásának felszámolásával, vagy legalábbis a sajátához való asszimilációjával fenyeget, e veszélyt pedig Gadamer

⁷⁸ *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 504.

⁷⁹ Lásd J. Habermas: „Zu Gadamer's »Wahrheit und Methode«”, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1971, 45–56.; elsősorban 48. sk. (az írás először megjelent a *Philosophische Rundschau*-ban, Beiheft 5, 1967, majd többször utánnymoták); uő: „Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, uo. 123., 151., 153. („minden konszenzus, melyben az értelemmegértés végződik, elvileg ama gyanú alatt áll, hogy pseudo-kommunikatív módon kényszerítették ki”), 157.; K.-O. Apel: „Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht”, uo., 4–44., itt 35. és különösen 39. sk.; C. von Bormann: „Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung”, uo., 83–119., különösen 115.; A. Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt/Main, 1969, 48. sk. (idézi: J. Habermas: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. 153.), J. Derrida: „Guter Wille zur Macht”, in: *Text und Interpretation*. Szerk. Ph. Forget. Fink, München, 1984, 56–58., 62–77. stb. A hermeneutika univerzalitásigényét illetően lásd Rüdiger Bubner lényeges pontosító megjegyzését: „a hermeneutika univerzalisztikus sajátossága” – mely a „teljes integrációra irányuló tendenciájában áll” – „éppenséggel tökéletes ellentéte a filozófia megújított abszolútágigényének” („das genaue Gegenteil eines erneuten Absolutheitsanspruchs der Philosophie”) (R. Bubner, „»Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt«”, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. i. m., 210–243., idézet: 228.). Az autoritarizmus-konzervativizmus-antiaufklärizmus gyanú megfogalmazói egyébiránt azóta jórészt revideálták álláspontjukat; lásd ezzel kapcsolatban „A megtört tradíció. A hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között” című tanulmányom 1. Függelékét (*Protestáns Szemle*, 2001/2-3., 61–75.).

a *Gesammelte Werke* egy szöveghelyéhez illesztett – fentebb már idézett – utólagos lábjegyzetben el is ismerte volna.⁸⁰ E lábjegyzet ugyanis – érdemes még egyszer idéznünk – így szól: „Itt állandóan fenyeget az a veszély, hogy a másikat a megértésben 'elsajátítjuk', s ezzel a maga másságában félreismerjük”.⁸¹

Ennek a gadameri hermeneutika recepció- és hatástörténetében évtizedek óta elhúzódó és különféle formákban újra és újra feltámadó diszkussziónak az elágazásaira itt aligha térhetünk ki.⁸² Azt is meg lehet engedni, hogy egynémely gadameri szöveghely esetleges alappal szolgálhat – föltéve, hogy a megfelelő gyanúval közeledünk hozzá – ilyesfajta értelmezések megfogalmazására. Egy helyen például, a fordítás problémakörét elemezve, Gadamer nem egészen egyértelmű fogalmazással „a hermeneutikai tevékenység” egyik – „kiélezett” – eseteként említi „az idegenséget és annak legyőzését”. Ha ezt a megfogalmazást „az idegenség legyőzésére” szűkítve a szöveget kicsit a kívánt irányba hajlítjuk, akkor talán kiolvasható belőle az, hogy eszerint a hermeneutika feladata az „idegenség legyőzése”, s a mondott gyanú táptalajra lelhet. Ám a mondat korántsem ilyen egyértelmű, ráadásul ha a gyanúra gyanúval reagálunk, s minthogy amúgy is a fordítás témaköréről szól a szöveg, kinyitjuk az eredetit, akkor azt látjuk, hogy ami a magyar fordításban „a hermeneutikai tevékenység”, az a német eredetiben „hermeneutische Schwierigkeiten”, azaz az idegenség legyőzése nem a hermeneutika tevékenysége, hanem a hermeneutika nehézsége, azaz útjában tornyosuló nehézség, s a gyanú – legalábbis e helyen – a minimálisra enyészik.⁸³ Hasonlóképpen, ha másutt azt olvassuk, „megérteni minde-

⁸⁰ J. Grondin: „La définition derridienne de la déconstruction”, 14. sk. Lásd fentebb az 58. jegyzetet.

⁸¹ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 305. Lásd fentebb az 58. jegyzetet.

⁸² Gadamer maga is többször tárgyalta ezt a kérdést, először alighanem a fő mű 1972-ben megjelent 3. kiadásához írott utószavában, a konzervativizmusgyanú összefüggésében. Itt a következőket írja: „De a legsúlyosabb ellenvetés az általam felvázolt filozófiai hermeneutikával szemben az, hogy én állítólag minden megértés és megértetés nyelvhez kötöttségéből az egyetértés alapvető jelentőségére következtetek, s ezzel egy a fennálló viszonyok javára szolgáló előítéletet igazolok [...] Mármint az, hogy én itt ragaszkodom ehhez az állásponthoz, állítólag konzervatív törekvésről tanúskodik, s a hermeneutikai reflexiót megfosztja igazi, kritikai-emancipatórikus feladatától.” (*Gesammelte Werke*, Bd. 2, 465. = *Igazság és módszer*, 380., kiemelés – F. M. I.). A helyzet ezzel szemben az, hogy „aki meg akar érteni, annak nem kell elfogadnia azt, amit megért” (*Igazság és módszer*, 381.). A konzervativizmusgyanú az egyetértésként (a másik másságának megszüntetéseként) fölfogott megértésre irányuló gyanú egyik lehetséges, de korántsem egyetlen vagy szükségszerű elágazása, mivelhogy a másik másságának megszüntetése lehet éppenséggel „forradalmi” is.

⁸³ *Igazság és módszer*, 271., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 391.

nekelőtt annyi, mint *egyetérteni*”, és úgy érezzük, most végre itt az alkalom a triumfálásra, hiszen e szöveg már minden kétértelműségtől mentes – akkor azt kell látnunk, hogy az „*egyetérteni*” helyén az eredetiben ez áll: „*sich miteinander verstehen*” („egymással megértetni magunkat”), s az ünneplés máris korainak bizonyul.⁸⁴ Ám mivel jelen ponton az a benyomás keletkezhet, mintha jómagam akarnék triumfálni, ez pedig fölöttébb antihermeneutikus beállítottság volna, gyorsan megemlítem, hogy az előbbi idézetet közvetlenül követő mondat, mely a magyar fordításban így hangzik: „A megértés elsősorban *egyetértés*”, a gyanú meggyökerezése számára immár semmi kívánnivalót nem hagy maga után, mivel az eredetiben ez áll: „*Verständnis ist zunächst Einverständnis*”. E szöveghely valóban tápot adhat a gyanúnak. Csak mellékesen említem meg: ha türelmünk van a szöveget még egy kicsit tovább olvasni, azt látjuk, hogy az ezt követő mondatokban – az „*Einverständnis*” még egyszeri és meglehetősen vérszegény, hangsúlytalan és jellegtelen előfordulásán kívül – a már jól ismert egyéb terminusok térnek vissza, és pedig hamarjában vagy fél tucatszor – ilyenek, mint „*Verständigung*”, „*Sichverstehen*”, „*wechselseitiges Sichverstehen*”, „*einander verstehen*” –; ha türelmünk van ezt is érzékelni, akkor tanácsos lehet óvakodni ezen egyszeri szöveghely túlinterepretálásától. De megengedem, hogy vannak további szöveghelyek is, sőt úgy gondolom, ezek egy része a horizont-összeolvadásról mondottakban tűnhet föl, ahol is már az „összeolvadás”-terminus is erősítheti a másság megszüntetésének gyanúját, noha a magam részéről inkább úgy vélem, a választott kifejezés talán nem szerencsés, főképp pedig, hogy a hozzávetőleg egy oldalon kifejtett teória nem eléggé kidolgozott.

Ugyanakkor afölött sem szabad elsiklani – s ezzel rátérek arra, amit Gadamer voltaképpen álláspontjának gondolok –, hogy még ezen a helyen is a következőket olvashatjuk. „A hagyománnyal való minden találkozás [...] tapasztalja a szöveg és a jelen közti feszültséget. A hermeneutikai feladat abban áll, hogy ezt a feszültséget naiv összehangolással ne leplezzük el, hanem tudatosan bontsuk ki. Ezért a hermeneutikai hozzáálláshoz szükségképpen hozzátartozik a történeti horizont felvázolása, mely különbözik a jelen horizontjától. A történeti tudat tudatában van saját másságának [...].”⁸⁵ Ehhez azután csatlakozik számtalan egyéb szöveghely.

⁸⁴ *Igazság és módszer*, 138., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 182.

⁸⁵ *Igazság és módszer*, 217.

Túl a konkrét szöveghelyeken, a következőket tanácsos még meggondolnunk. A középponti gondolat, amely a gadameri hermeneutikát a megelőzőktől megkülönbözteti, s mely kitüntető jellegzetességét alkotja, éppen a megértés és értelmezés beszélgetés jellegének előtérbe helyezése. Az *értelmezés* eszerint alapjában véve nem egyéb, mint a *szöveggel folytatott beszélgetés*.⁸⁶ A szövegértelmezést ezért Gadamer néhol „hermeneutikai beszélgetésnek” is nevezi.⁸⁷ A beszélgetés pedig valami olyan, amit senki sem irányít.⁸⁸

Hermeneutikailag tekintve mármost „aki egy szöveget meg akar érteni, az kész engedni a szövegnek, hogy magától mondjon neki valamit. Ezért a hermeneutikailag iskolázott tudatnak *fogékornynak* kell lennie a szöveg *mássága* iránt.”⁸⁹ Úgy gondolom, épp ez a „mátság iránti fogékonyosság” az egyik leginkább középponti, megkülönböztető vonása a gadameri hermeneutikának. „Az ember rendelkezési körén kívül eső másik” Gadamer számára „ezen önmegértés megszüntethetetlen lényegéhez tartozik”.⁹⁰ Mint fentebb más összefüggésben idéztük: „A hermeneutika azáltal válik univerzális metodikai beállítottsággá, hogy a megértendő tartalom idegenségét előfeltételezi”. Hogy „ott van a másik, aki énközpontúságomat megtöri, amennyiben valami megértenivalót ad”:⁹¹ visszapillantása szerint ez volt Gadamer egyik fő kiindulópontja és ösztönzője. „A kölcsönös megértésben [*Verständigung*] sohasem kerül sor arra”, hangsúlyozta, „hogy a különbség azonossággá enyészik. Amikor úgy fogalmazunk, hogy valamiben megegyezünk [*man verständigt sich über etwas*], akkor ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy az egyik a másikkal megyőződéseinek tekintetében azonossá [*überzeugungsidentisch*] válik.”⁹²

IV. A dekonstrukció jelfogalmának hermeneutikai destrukciója

A derridai dekonstrukció, mint a bevezetőben fogalmaztam, felfogható a destrukcióra alkalmazott destrukcióként, avagy kísérletként a heideggeri destrukció destrukciójára. Ehhez most a következőket

⁸⁶ Lásd pl. *Igazság és módszer*, 258., 264., 272., 273.

⁸⁷ Lásd *Igazság és módszer*, 272.

⁸⁸ Vö. *Igazság és módszer*, 269.

⁸⁹ *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 273.; *Igazság és módszer*, 193.; [kiemelés – F. M. I.].

⁹⁰ *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 407.; *Igazság és módszer*, 359.

⁹¹ *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 9.

⁹² *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 16.

tehetjük hozzá. Ha létezik valami olyan, mint a destrukció destrukciója, s ez alkotná a dekonstrukció jelentős részét, akkor fordítva, nem kevésbé létezik valami olyan, mint a dekonstrukció (hermeneutikai) destrukciója. Mindkettő a másik kimondatlan előfeltevéseit veszi célba és teszi kritikailag szóvá, s amennyiben bármelyik – kiinduló előfeltevésekről lévén szó, bizonyítatlan és bizonyíthatatlan – előfeltevéseit elfogadjuk, a másik előfeltevései ezáltal bírálhatóvá válnak.⁹³ A dekonstrukció felől a destrukció hallgatólágosan támaszkodik a lét egységes jelentésének feltevésére, a destrukció (azaz a hermeneutika) felől a dekonstrukció a jel szemiotikai fogalmát és a jelölő-jelölt megkülönböztetést veszi igénybe. A metafizikagyanút, amelyet a dekonstrukció Heideggerrel, Gadamerrel, ill. a hermeneutikával szemben általában – valamely önazonos, egységes értelem általuk való állítólagos feltételezésére hivatkozva – megfogalmaz, az utóbbiak a maguk kiindulópontja felől a dekonstrukcióval szemben nem kisebb eredményességgel játszhatják ki: a dekonstrukció alapját képező jelfogalomban metafizikai reminiszcenciákat kimutatni (s e jelfogalmat ilyenformán valamely hermeneutikai fenomenológia beállítottsága felől „lebontani”) korántsem reménytelen vállalkozás.

Ahogy a hermeneutika az applikációra utal, vele áll összefüggésben, úgy vezet el a destrukció a dekonstrukcióhoz, avagy függ össze vele, fogalmaztam előljáróban, s a destrukció heideggeri fogalmának

⁹³ A filozófiai viták tipikus állapota ez, melynek a mai napig egyik legpregnansabb ábrázolását – idealizmus és dogmatizmus vitáját illetően – Fichte nyújtotta. Lásd J. G. Fichte: „Első bevezetés a tudománytanba”, in: uő: *Válogatott filozófiai írások*. Ford. Kis J., Endreffy Z. Gondolat, Budapest, 1981, 30.: „E két rendszer egyike sem tudja a másikat közvetlenül megcáfolni, mivel vitájuk az első, másból már nem levezethető alapelvre vonatkozó vita; mindkettő alapelve – föltéve, hogy az övét elismerjük – cáfolja a másik alapelvét; mindkettő tagadja a másik összes állítását, és nincs egyetlen közös pontjuk sem, *ahonnan kiindulva* egyezsége juthatnának [*sich ... verständigen*] és egyesülhetnének. Még ha egy tétel szavaira vonatkozóan látszólag egyetértés áll is fenn közöttük, akkor is e szavakat mindegyik más értelemben veszi.” (A fordítást néhány helyen módosítottam. Az eredeti szöveget lásd „Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)”, in: *Fichtes Werke*. Szerk. I. H. Fichte. Fotomechanischer Nachdruck. De Gruyter, Berlin, 1971, 429.: „*Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des anderen; jedes läugnet dem entgegengesetzten alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten. Wenn sie auch über die Worte eines Satzes einig zu seyn scheinen, so nimmt jedes sie in einem anderen Sinne.*”) Releváns még szempontunkból Thomas Kuhn megállapítása, mely szerint az összemérhetetlenség nem utolsósorban a körkörös okoskodásban jut kifejezésre: „paradigmája védelmében a vitában részt vevő csoportok mindegyike saját paradigmájához folyamodik” (Th. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró D. Gondolat, Budapest, 1984, 131.; vö. uo., 144.).

fenti összefoglaló bemutatása után némileg közelebből jellemezhetjük azt a módot, ahogy ez az applikáció Derrida számára – saját hermeneutikai szituációját tekintve – végbemegy. Heidegger fontos forrás Derrida számára – egyike a legfontosabbaknak, sőt talán az összes többi közül a legfontosabb –, ám nem az egyedüli forrás. A dekonstrukció szerves részét alkotó metafizika-kritikát illetően Derrida számára Nietzsche és Freud legalább annyira mértékadó szerepet játszik, ám a dekonstrukció tényleges operacionalizálásának tekintetében az egyik legfontosabb hatás alighanem a francia filozófiára és fenomenológiára általában nagy befolyást gyakorló strukturalizmus és szemiotika, elsősorban pedig az ezek által nyelvelméleti szempontból alapul vett jelfogalom.⁹⁴ Mint ezzel összefüggésben

⁹⁴ Ezek az irodalomban legtöbbször tárgyalt legismertebb s Derrida által is elismert hatások. Kérdés, nem húzódnak-e meg a háttérben – hogy a derridai dekonstrukció fogalmi kellék-tárával éljek – egyéb, nem tudatosított, be nem vallott vagy egyenesen elfojtott hatások, melyek „nyomtalanul” nem tűntek ugyan el – magától Derridától tudjuk, hogy ez lehetetlen – ám amelyeknek a „nyomai” túlnyomórészt kritikai megjegyzések formájában maradtak csupán hátra. Derrida Sartre-hoz fűződő kapcsolatának ebben a tekintetben Christina Howells eredt hosszabb ideig s igen alaposan a *nyomába*. Egyik megállapítása szerint „*A hang és a fenomenén* részben – s valószínűleg öntudatlanul – a husserli szubjektum sartre-i dekonstrukcióját ismétli meg. Húsz évvel később Derrida továbbra is, úgy tűnik, vonakodik elismerni, hogy abból, ami mondanivalója a dekonstrukciónak a szubjektumról van, sok mindennek Sartre nem csupán az előfutára, de valódi kezdeményezője is.” (Ch. Howells: „Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject”, in: *The Cambridge Companion to Sartre*. Szerk. Ch. Howells. Cambridge University Press, Cambridge, 1992, 318–352., lásd itt 349.: „*As I have indicated, Voice and Phenomenon repeated in part, and probably unwittingly, Sartre’s own deconstruction of the Husserlian subject. Twenty years later, Derrida still seems unwilling to acknowledge that Sartre is not merely a forerunner but a real originator of much of what Deconstruction has to say on the subject.*”) Ha ezen utalásnak a nyomába eredünk, azt láthatjuk, hogy korai főművében Sartre az emberrel kapcsolatban többször is használja a „diaszporikus” létező megjelölést (mint akinek az alapvető struktúrája a szétszórtság); lásd pl. *L’être et le néant*, I. m., 172. (id. magyar ford. 184.), vö. még *L’être et le néant*, 176., 200. („*l’unité diasporique d’une totalité détotaillée*”; lásd magyar ford. 191., 215.). Szétszórtnak lenni, avagy egy „detotalizált totalitás diaszporikus egységében” létezni mármint alighanem kielégíti, de legalábbis nagymértékben megközelíti a „dekonstruálnak lenni” feltételeit; egy „szétszórtnak lenni” szubjektumot nem szükséges még különösképpen tovább „dekonstruálni”, megfelelőképpen dekonstruált már az Sartre-nál. – Derrida Sartre-kritikájának részletesebb metakritikájához lásd Ch. Howells: „Sartre and Derrida: The Promises of the Subject”, in: *Derrida: Negotiating the Legacy*. Szerk. M. Fagan, L. Glorieux, I. Hašimbegović, M. Suetsugu. Edinburgh University Press, 2007 (internet: <http://www.alan-shapiro.com/sartre-and-derrida-the-promises-of-the-subject-by-christina-howells>. Posted on May 25th, 2011 by A. N. Shapiro). Howells itt több évtizedes kutatásait összefoglalva Derridával kapcsolatban „*unacknowledged debt to Sartre*”-ről beszél, s többek között azt írja: „a magáértvaló önmagának való jelenléte, különösen pedig az a mód, ahogy Sartre Husserlt felhasználja annak kimutatására, hogy lehetetlen elkerülni a reflexió általi megosztottságot, előlegzi a *Logikai vizsgálódások* Derrida általi dekonstrukcióját *A hang és a fenomenén*ben. Derrida azt mutatja meg, hogy Husserl elemzése – különösen a temporalitást és a belső monológot illető diszkusszióiban – aláássa az önazonosság fogalmához való ragaszkodását. Mármint pontosan ezt fejt ki Sartre *A lét és a semmi*

Wolfgang Röd újabban írja (Heidegger hatását nem csupán rögzítve, de – ami számunkra e ponton igen lényeges – a derridai gondolkodás alapvető törekvését is pontosan behatárolva): „Gondolkodásmódját tekintve Derrida áll a legközelebb Heideggerhez azon szerzők közül, akikre Heidegger az utóbbi évtizedekben [...] hatással

második részének első fejezetében. Derrida ennek kétségkívül tudatában volt, hiszen jól ismerte Sartre szövegét. De vajon emlékezett-e rá, amikor saját Husserl-kritikáját írta?” („*Sartre's analysis of the self-presence of the for itself, and in particular the way he uses Husserl to demonstrate the impossibility of escaping from reflexive division, prefigures Derrida's deconstruction of Husserl's Logical Investigations in Voice and Phenomenon. Derrida shows how Husserl's analyses undermine his own insistence on the very notion of self-identity, especially in his discussions about temporality and interior monologue. This is precisely Sartre's argument in the first chapter of the second part of Being and Nothingness. Derrida was doubtless well aware of this since he was very familiar with Sartre's text. But did he have it in mind when he wrote his own critique of Husserl?*”) A „diaszpóra” fogalma egyébiránt minden további nélkül a derridai „*dissémination*” előzményének is tekinthető, ill. az utóbbi az előbbi értelméhez kapcsolódik (a két fogalom közti kapcsolatra utal – Sartre-ra való vonatkoztatás nélkül – Bernhard Waldenfels; lásd uő: *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1987, 530. és 559., 82. jegyzet). Derrida, írja biográfiai vázlatában Timothy Mooney, „Algériában tinédzserként kezdett érdeklődni a filozófia iránt”, s „bőségesen olvasott Sartre-t” („*he read Sartre copiously*”; vö. T. Mooney: „Philosophical Roots and Bibliographical History”, in: S. Critchley, T. Mooney: „Deconstruction and Derrida”, in: *Twentieth-Century Continental Philosophy*. Szerk. R. Kearney. Routledge, London – New York, 1994, 450.). – Általánosságban is elmondható: Althusser – Sartre-t is célba vevő – „elméleti antihumanizmusa”, Lévi-Strauss Sartre-kritikája, csakúgy, mint a strukturalisták általában, nem mentesek a negyvenes-ötvenes évek Sartre-jának befolyásától – abban a kiválóan negatív értelemben, hogy az általa képviselt szellemiségtől való elfordulásban alakították ki alapvető szemléletmódjukat (lásd ezzel kapcsolatos visszaemlékezéseiket, nyilatkozataikat: C. Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok*. Európa Kiadó, Budapest, 1979, 59. skk. és „Foucault válaszol Sartre-nak [Interjú]”, in: *Strukturalizmus*. Szerk. Hankiss E. Európa Kiadó, Budapest, é. n., I. kötet, 275. skk.). Sartre nagy hatása meglehetősen nyomasztó lehetett a rákövetkező generációk számára, így a Sartre utáni francia filozófia jó része a Sartre elleni lázadásban vélt önmagára találni, ennek érdekében pedig – hogy a strukturalizmusban és a dekonstrukcióban a maga „antihumanista”, azaz Sartre-ellenes fordulatát végbevihesse – Sartre-t a „humanista”, a „metafizikus” szerepébe igyekezett szorítani. Míg Derrida, írja Howells, 1962-ben, első írásában Sartre Husserl-kritikájának érdemeire utalt, addig 1968-ban tartott „*Les fins de l'homme*” című előadásában Sartre-t már csupán a hagyományos humanizmus értelmében vett metafizika képviselőjeként jellemezte. Ez persze nem teljesen jogosulatlan, tegyük a magunk részéről hozzá, hiszen e megjelölés „Az egzisztencializmus humanizmus” című népszerű kis Sartre-előadás óta, már csak az előadás címét (továbbá némely szerencsétlenül leegyszerűsítő megfogalmazást) tekintve, hosszú ideig közkézen forgott, és később kapóra jött mindazoknak, akik nem vették maguknak a fáradságot, hogy Sartre részletes és terjedelmes filozófiai műveinek bonyolult fogalmi szövedékében kicsit jobban elmélyedjenek. Ha a sartre-i fő mű szövegét tekintjük, fogalmaz Howell, Sartre-t nem lehet a hagyományos humanizmus értelmében vett metafizikusként jellemezni. Bernhard Waldenfels találóan írja, hogy az 1968-ban tartott „*Les fins de l'homme*” című előadásában Derrida a második világháború után az egzisztencialista humanizmus által elterjesztett antropológizálással szemben Hegelt, Husserlt és Heideggert még valamilyen értelemben védelmébe veszi: „ebben a leszámolásban, jó szokás szerint, csak Sartre kerül megnevezésre, aki ebben a tekintetben a láncolatnak a leggyengébb láncszeme, s akinek az apagyilkosság számára a fejét minduntalan oda kell hajtania” (B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, 539.).

volt. Derrida nem csupán meg akarta érteni Heideggert [...], hanem [...] felül is akarta múlni őt: még inkább el akart fordulni attól a metafizikától, amely a logosz talaján áll.” Röd ezután megállapítja: „Derrida természetesen abban különbözik Heideggertől, hogy tőle eltérően a szemiotikából indult ki. Jelelméletéből válik érthetővé metafizikájának egyik aspektusa is.”⁹⁵

„A strukturalizmus”, írja összefoglalóan Ricœur, „egy nyelvészeti modellt alkalmaz az antropológiára és általában a társadalomtudományokra”;⁹⁶ s az alapokat itt Saussure fektette le. A strukturalizmus számára a nyelvészet jelenik meg a társadalomtudományok alapjaként. „A nyelv” pedig, írja kicsit később, „amennyiben a beszélő szubjektumoktól eltekintünk, jelrendszert alkot”.⁹⁷ A nyelvészet középponti fogalma, mint látható, a jelfogalom, s e fogalom nagy-rabecsülését a nyelvészetre orientálódó strukturalizmusban is megtaláljuk; itt helyenként a jelfogalom úgyszólván általános metafizikai fogalommá emelkedik. Lévi-Strauss önéletrajzi írásában olvashatjuk például a következő jellegzetes helyet: „létezik az ésszerűn túl egy fontosabb és árnyaltabb kategória, a jelé, amely a racionális legmagasabb megjelenési formája”.⁹⁸ S Lévi-Strauss nem mulasztja el, hogy ezzel összefüggésben itt nyomban Saussure-re hivatkozzon. A jel fogalma egy általános metafizika alapfogalmává válik.

A jel mármost nem más, mint jelölő és jelölt közti viszony, s amit e viszonyról először is meg lehet állapítani, az, hogy a kettő közti kapcsolat önkényes. A jelfogalomra az jellemző, írja Ricœur, hogy létezik valami olyan, mint a nyelv jelrendszere, s hogy „minden jel

⁹⁵ W. Röd: „Metafizika és metafizika-kritika a XX. század filozófiájában”, in: *A margók előadója voltam. Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*. Szerk. Blandl B., Gulyás P., Marosán B. (Világosság könyvek 5), Tudástársadalom Alapítvány, Budapest, 2011, 27–45., itt 32. sk. Lásd még pl. M. Frank: *Was ist Neostrukturalismus?* Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1984, 95.: A dekonstrukció „a szemiotológia klasszikus fogalmiságát átveszi, a használatban azután olyannyira elkoptatja, azaz eltorzítja és átalakítja, hogy az európai metafizikára jellemző – Derrida szívesen használja a ’logocentrikus’ kifejezést – implikációkat el lehessen kerülni.” („Sie [die Dekonstruktion] besteht darin, die klassische Begrifflichkeit der Semiologie zu übernehmen, sie aber dann im Gebrauch so abzutragen, d.h. so zu entstellen und umzuformen, daß die abendländisch-metaphysischen (Derrida sagt gerne auch: ’logozentrischen’) Implikationen möglichst vermieden werden.”) Vö még uo., 96.: „a kontextus, amelyben Derrida mozog, Saussure jel- és rendszerelmélete”.

⁹⁶ P. Ricœur: „Struktúra és hermeneutika”, in: uő: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Szerk. Szegedy-Maszák M. Osiris, Budapest, 1999, 38.

⁹⁷ Uo., 39. o. Lásd P. Ricœur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*. Kösel-Verlag, München, 1973, 42.

⁹⁸ C. Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok*. Ford. Örvös L. Európa, Budapest, 1979, 56.

mint értelem és hangzás közti *elszigetelt* viszony, *önkéntesen* tételeződik”.⁹⁹ „A jelölőt a jelölttel egyesítő kötelék önkényes”, írja Saussure, „vagy [...] még egyszerűbben azt is mondhatjuk: *a nyelvi jel önkényes*”.¹⁰⁰ Az önkényesség mozzanata oly vonás, mely Saussure-nél hangsúlyozottan áll az előtérben, s számtalan fontos vonatkozásban, újra és újra megfogalmazásra kerül.¹⁰¹ További jellemző vonása e felfogásnak – s a derridai dekonstrukció szempontjából ez talán még fontosabb – hangkép és jelentés (jelölő és jelölt) egymásra vonatkoztatása, ahol is a fogalom (jelentés) úgy jelenik meg, mint ami nem-materiális, nem-érzéki, többé-kevésbé identikus, a hangalak, írásjel (jelölő) ezzel szemben materiális (akusztikus, vizuális), fizikai-érzéki aspektussal rendelkezik, s nagymértékben változó.¹⁰²

A jelölő érzékisége és a jelölt nem-érzékisége, hangalaktól való relatív függetlensége olyan felfogás irányába mutat, amelyet fentebb a jelentés platonizmusának neveztünk. A fogalom a jelölt, a hangkép a jelölő, kettőjük kapcsolata pedig a jel, melyen belül érezhetően a noétikus-intellektuális összetevőt illeti meg az elsőbbség. Az érzéki mozzanat elengedhetetlen ugyan, ám értéke önmagában csekély, az önkényesség elve folytán bármely hangsor bármely más hangsort helyettesíthet. Az érzéki mozzanat leértékelése, tetszőleges, felcserélhető elemként való figyelembevétele erről az oldalról is indokolja, hogy platonizmusról beszéljünk. Hozzávetőleg ugyanebben az időben, a századfordulón, hasonlóképpen platonizáló módon, Husserl a szójelentések „ideális egységéről”, „identitásáról”, „idealitásáról” beszélt,¹⁰³ s arról, hogy a „szóhangzások [vagy hangalakok:

⁹⁹ P. Ricœur: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, i. m., 43. Lásd „Struktúra és hermeneutika”, in: *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. 39. Vö. ehhez H. J. Silverman: „French Structuralism and After: De Saussure, Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Foucault”, in: *Twentieth-Century Continental Philosophy*. Szerk. R. Kearney (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), Routledge, London – New York, 1994, 391.: „De Saussure also remarks that the relation between a signifier and a signified is entirely 'arbitrary'”.

¹⁰⁰ F. Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Ford. B. Lőrinczy É. Corvina, Budapest, 1997, pl. 93. (Lásd F. Saussure: *Cours de linguistique générale*. Kiad. Ch. Bally, A. Sechehaye. Közreműködött A. Riedlinger. A kritikai kiadást előkészítette T. de Mauro. Payot, Paris, 1987, 100.: „Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire [...] le signe linguistique est arbitraire”; kicsit később – uo., 101. – Saussure az „arbitraire”-t közelebbről „immotivé”-ként pontosítja; lásd magyar kiad., 93.).

¹⁰¹ Lásd F. Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, i. m., 97., 100., 101., 149. stb.

¹⁰² Lásd F. Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, i. m., 44., 91. skk.

¹⁰³ Lásd E. Husserl: *Logische Untersuchungen. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, pl. 11., 24., 31., 32.§. Niemeyer, Tübingen, 1980 (2. változatlan utánnyomás) 43. skk., 77. skk., 99. skk.

„*Wortlaute*”] voltaképpen értelemben jelekként funkcionálnak”¹⁰⁴ – nem utolsósorban és nem véletlenül pedig arról: „Amit pl. egy matematikai kifejezés jelent, arra az aktuális beszéd körülményei a legcsekélyebb befolyást sem gyakorolják”. A platonikus hiátus, ill. a *langue-parole* elválasztása mutatkozik meg abban is, hogy Saussure a nyelvet olyan szimfóniához hasonlítja, melynek lényege szerint független előadásának módjától (míg ezzel szemben – hogy előre utaljunk a hermeneutikai felfogásra – Gadamer számára a műalkotás korántsem független előadásának módjától, nincs tőle megkülönböztetett, „magánvaló” jelentése).¹⁰⁵ A szemiotikai viszony azt implikálja, írja Joel C. Weinsheimer, „hogyan az érzéki megjelenés és az eszmei jelentés két teljesen különböző dolog [...], s hogy a jelentésadás véges és alkalomszerű aktusa alapvető módon nem áll kapcsolatban a jelentett nem-véges és szituációhoz nem kötött dologgal”.¹⁰⁶

Derrida nézőpontjából az itt a lényeges, hogy a jel fogalmával egy végtelenbe tartó *utalásfolyamat* kezdődik el vagy indul be, mely sehol sem talál nyugvópontra vagy bevégeződésre. Az érzéki dolog mint jel (vagy jelölő) valamilyen ideális-identikus értelemre (jelentésre) *utal*, ez utóbbi (mint jelölt) azonban mindig csak valamilyen érzéki jelenség (hangalak, írott szó) közvetítésével, rajta keresztül válik hozzáférhetővé. A jelölthöz (jelentetthez) tiszta, érzékiségtől mentes formában valaha is eljutni reménytelen vágyálom, éppen hogy metafizikai reminiscencia. Így hát a lét *értelmére* vonatkozó heideggeri kérdés is megválaszolhatatlan, maga is a metafizika foglya. Ha a fenomenológia egyik alapvető törekvése az *értelemre való re-*

¹⁰⁴ Lásd E. Husserl: *Logische Untersuchungen. II. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 23.§., i. m., 75. A következő idézet: uo., 26.§., 81.

¹⁰⁵ Lásd F. Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, i. m., 48.: „[...] a nyelvet egy szimfóniához lehet hasonlítani, amelynek lényege független előadásának módjától; azok a hibák, amelyeket a muzsikosok játék közben elkövetnek, ezt a lényeget egyáltalán nem kompromittálják”. H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, 115.: Az előadás „nem olyan esemény, amely önállóan áll szemben a költői művel, vagy önállóan áll mellette, hanem maga a mű az, amely az előadás eseményében megélik”; „a műalkotás létét jellemzi” az, hogy „bemutatásra kerülésének »alkalma« tovább gyarapítja jelentését”. Jellegzetes, hogy Saussure számára csupán „hibás” és (ennek vélhető ellentétéként) hibátlan, pontos előadás létezik. Mármint különböző karmesterek különböző felfogásban vezényelhetnek egy szimfóniát, különböző színészek különböző módokon adhatnak elő egy szerepet, s fölöttébb kétséges, hogy ezen előadásmódokra (szemben mondjuk a logikai műveletekkel) a hibás-hibátlan fogalompár gyümölcsözően alkalmazható.

¹⁰⁶ J. C. Weinsheimer: „A Word is not a Sign”, in: uő: *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. Yale University Press, New Haven – London, 1991, 87–123., idézet 91. sk.; lásd magyarul J. C. Weinsheimer: „A szó nem jel”, ford. Papp Z. *Athenaeum*, II, 1994/2., 227.

dukció, akkor ennek helyébe Derridánál most az *értelem redukciója* lép.¹⁰⁷ Az *írásjel* fogalma itt a magyar nyelvi beszélők számára különösen szemléletes lehet. Az írásjelek egyfajta *nyomok*, melyek végtelen folyamatban *utalnak* különböző (többnyire elnyomott, félreállított, marginalizált) jelentésekre, melyeket a dekonstrukció feladata feltárni és hozzáférhetővé tenni.

A nyom – Freudtól és Levinastól átvett,¹⁰⁸ egyébiránt már Heideggerben jelen levő¹⁰⁹ – fogalma különösen alkalmas arra, hogy a szemiotikai jelfelfogás lényegét (érzéken) ábrázolja. A nyom ugyanis valami olyan, ami – hogy Derrida módján szóljunk – nem tűnik el *nyomtalanul*; vagy azt is mondhatjuk: *nyoma marad*. A nyom ugyanakkor és másfelől csak annyiban nyom, amennyiben nem önmaga – vagy nem azonos önmagával, maga az önmagában önmagától különböző –, amennyiben túlmutat önmagán, azaz éppen-hogy valaminek a nyoma. Egy fizikai tárgy – pl. a rendőrség számára – akkor lesz nyom, ha önmagán túlmutat. A jelenlét valami távollétre utal. Ez a távollét (a jelentett-jelölt távolléte) sohasem oldható fel maradéktalan jelenlétté. A jelfogalom ezen megszüntethetetlen megkettőződtsége, elkülönбöződése a tiszta (önmagának és önmagánál való) jelenlét elképzelését innen tekintve ugyancsak metafizikai üledékként képes felmutatni. Az írás, a jelek, az írásjelek a tiszta önadottság husserli gondolatát illuzórikusnak mutatják fel.

A nyom és a jel – s mindenekelőtt a jel mint nyom – tehát önmagától elfelé mutat, valami távollevőre. Kérdés azonban, hogy a hétköznapi élet folyamán a dolgokkal csakugyan elsősorban mint jelekkel és nyomokkal találkozunk-e – vajon tényleg így kerülünk velük kapcsolatba? Számos esetben nyilván ez a helyzet; útjelek, közlekedési táblák s hasonlóknál ez a természetes viszonyulás. Ám ha e szemléletmódot kiterjesztjük, ha valamit minduntalan valami más jelének tekintünk, akkor az annyit jelent: felébredt bennünk – okkal, ok nélkül, édesmindegy – valamiféle bizalmatlanság. A jelviszony univerzalizálása, univerzális kiterjesztése – más nézőpontból úgy is mondhatjuk: *a jelentés jelelmélete* – az univer-

¹⁰⁷ Ezzel kapcsolatban lásd B. Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1987, 539.

¹⁰⁸ Lásd O. Pöggeler: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Alber, Freiburg – München, 1994, 140.

¹⁰⁹ Lásd O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*. Alber, Freiburg – München, 1992, 317. skk., 329. skk., 336. skk.

zális gyanú hermeneutikáját ülteti el, és fenomenológiailag-hermeneutikailag tekintve éppen hogy nem a természetes beállítódásból-viszonyulásból származik.

A jelfogalom, illetve a strukturalista-szemiotikai nyelvelmélet hermeneutikai diszkussziójának és kritikájának az alapvonalai koherensen illeszkednek Gadamer hermeneutikai perspektívájának horizontjába, s bizonyos részletességgel már a fő műben kidolgozva előttünk állnak. Gadamer vonatkozó tézisét egy erősebb és egy gyengébb formában is meg lehet fogalmazni. Az erősebb így hangzik: „A szó nem jel.” A gyengébb így: „A szó nem csupán jel”.¹¹⁰ A jó értelemben vett (fenomenológiai-hermeneutikai) naivitás vezérfonalát követve a következőképpen összegezzük Gadamer vonatkozó felfogását.

A hétköznapi életet a nyelv nem-tudatosulása jellemzi. Szó és dolog közvetlen, naiv egységben adódik. A kettő akkor válik el egymástól, s csak akkor döbbenünk rá, hogy a szavaknak „jelentésük” is lehet, továbbá hogy valami olyan, mint „nyelv” is létezik, ha ezen életben valami zavar támad (pl. ha a másik ember szavait nem értem, akkor tehetem fel a kérdést, vajon mit akart mondani?). A görögöknek nem véletlenül nem volt a „nyelvre” szavuk, ezt a fenomént beszélgetésként értették. Ha egy beszélgetés folyamán minden nyelvi megnyilvánulást valamiféle „jelnek” tekintenek, akkor az univerzális bizalmatlanság vagy gyanú lett uralkodóvá. Olyasfajta attitűd, mint amikor a rendőrség *nyomok* után kutat, és a *nyomozás* során tanúkat kihallgat, kikérdez, és válaszaikat alaposan felülvizsgálja. A hétköznapi élet során viszont embertársainkhoz az esetek túlnyomó többségében nem úgy viszonyulunk mint ítélőbíró vagy nyomozótiszt a kihallgatott tanúhoz; nyelvi megnyilvánulásait nem jeleknek és nyomoknak tekintjük, amelyek valami távollevőre, titkoltra és rejtőzködőre (netán valami freudi értelemben vett elfojtottra) *utalnak*. A nyelvi udvariassági formula például az udvariasságnak nem pusztán *jele*: maga az udvariasság. Ahogy Gadamer írja: „A kifejezés sohasem pusztán jel, melyen keresztül egy másikra, belsőre utalnak vissza bennünket. A kifejezésben maga a kifejezett van jelen, a haragos homlokráncolásban maga a harag.”¹¹¹

¹¹⁰ Lásd pl. *Igazság és módszer*, 291., ahol ugyanazon az oldalon fordul elő mindkét megfogalmazás.

¹¹¹ *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 385.

Gadamer megközelítése teljességgel a husserli–heideggeri fenomenológiai-hermeneutikai tradícióhoz, közelebbről a husserli fenomenológia Heidegger általi hermeneutikai átalakításának tradíciójához látszik kapcsolódni. Eszerint a feladat: „Vissza a dolgokhoz!” („*Zu den Sachen selbst!*”). A dolgokat úgy kell vennünk, ahogy azok adódnak (fenomenológiai mozzanat), éspedig abban a jelentésségükben, értelmezettségükben, ahogy azok a tényleges életben adódnak (hermeneutikai mozzanat). A gadameri mű a fentebb tömören összefoglalt megfontolások alapján a jelfogalom érvényességét korlátozni, felhasználhatóságát határok közé szorítani törekszik, s lényegében véve elhatárolódik a művészeti-lingvisztikai fenoméneknek a jelfogalom vezérfonalán történő egyoldalú értelmezésétől.

E beállítottságot tekintve ilyesfajta kérdéseket tehetünk fel: Vajon a nyelv a hétköznapi valóságban csakugyan a jelfogalom vezérfonalán adódik? Vajon a nyelvhez való efféle hozzáférés tényleg olyan nagyon természetes-e? Avagy nem inkább meglehetősen mesterséges, levezetett beállítódásról van-e szó? Ha a dolgokat úgy kell vennünk, ahogy azok adódnak, akkor ez a maxima a nyelvre is vonatkozik. Ha mércénk a faktikus, eleven élettapasztalat, a hétköznapi megélés, akkor egyszerűen annak kell utánajárnunk, s azt kell érvényre juttatnunk, ahogy a nyelv tapasztalatára szert teszünk. A helyesen fölfogott fenomenológiai naivitásban azt látjuk akkor, hogy – mint Gadamer írja – „a nyelviség olyannyira közel van gondolkodásunkhoz, s végbemenetele folyamán oly kevésbé tárgyiasul, hogy maga rejti el saját tulajdonképpeni létét”,¹¹² hogy a dologgal jórészt teljesen egybeesik. Hogy dolog és szó egységéről beszélhetünk.

A nyelv eszerint fölolvad magában a dologban. Csak amikor valami zavar támad, akkor lép a nyelv mint olyan az előtérbe. Itt is Heideggerhez nyúlhatunk vissza. Amikor az eszköz használhatatlan lesz, írja Heidegger a *Lét és idő*-ben, akkor ezen használhatatlanság felfedezésével egyúttal meglep minket, fölhívja a figyelmet önmagára.¹¹³ Ha a nyelv jól funkcionál, visszahúzódik a dologba, s átengedi magán keresztül. Ha a beszélgetés, a megegyezés kudarcot vall, akkor indulhat be a nyelvre vonatkozó reflexió. Vajon mire is gondolhatott a másik? Mi járhatott a fejében? Vajon mire akarhatott szavaival *utalni*, anélkül

¹¹² *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 383. (= *Igazság és módszer*, 264.) Hasonló megállapítások hangzanak el az 1981-es párizsi előadáson; lásd *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 153. („*Sprachvergesenheit*”).

¹¹³ *Sein und Zeit*, i. m., 73.

ugyanakkor, hogy azt kifejezetten kimondta volna? A szavakat ekkor lehet valaminek a *jeleiként* értelmezni, vagy pontosabban *átértelmezni* – ti. valami olyannak a jeleiként, ami a háttérben húzódik meg. S ekkor indulhat be a jelölő és jelölt közti utalások végtelen játéka.

Ha mércénk a faktikus, eleven élettapasztalat, a hétköznapi megélés, akkor azt is látjuk, hogy a nyelv mindenekelőtt az élő beszélgetésben s mint ilyen adódik. Ezen háttér előtt kitűnik: egy valóban természetes – embertársi, emberek közötti – beállítódásban tapasztalt nyelv a nyelvhez a jelfogalom vezérfonalán való hozzáférést fölöslegessé és implauzibilissé teszi. A hétköznapi életben, a természetes beállítódásban, a mindennapi kommunikációban többnyire nem nyomokat keresünk, és nem nyomozást folytatunk. A valóban természetesen beállított ember a nyelvet nem a jelfogalom „jegyében” érti.¹¹⁴ Az élő beszélgetésben, a szóbeliség világában a szó nem jele a dolognak, hanem maga a dolog. „Az a zene, amely nem csendül fel, nem zene”, nyomatékosítja Gadamert kommentálva Weinsheimer, és a „jelölő/jelölt megkülönböztetése *platonikus* megkülönböztetés”.¹¹⁵

Derrida – írják a két gondolkodó között lezajlott dialógus anyagát közzétevő angol nyelvű kötet szerkesztői – a nyelvet Husserl felől közelíti meg, ily módon nyelvfelfogásában az élő beszédben elhangzó szó helyett a jel fogalmát helyezi előtérbe, s ezáltal Heideggert Husserlen keresztül olvassa. Gadamer számára ezzel szemben arról van szó, hogy az élő szóhoz nyúlunk vissza, s innen tekintve Gadamer úgy látja, a filozófiai hermeneutika *dekonstruálja magát a dekonstrukciót is*, sőt ebben még túl is tesz rajta („*Gadamer sees philosophical hermeneutics as out-deconstructing deconstruction*”).¹¹⁶

A dekonstrukció jelfogalmának és vele együtt a szemiotikának a hermeneutikai destrukcióját illető diszkussziókat a következő megjegyzéssel zárhatjuk. Az igaz lehet, hogy a jelölő-jelölt, jelentő-jelentett kettősségen belül mozogva soha nem jutunk el egy végső

¹¹⁴ A jelfogalom hermeneutikai kritikájával részletesebben foglalkoztam „Szó és jel. A strukturalista-szemiotikai nyelvfelfogás hermeneutikai nézőpontból” című tanulmányomban. Lásd *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Szerk. Fehér M. I. – Kulcsár Szabó E. Osiris, Budapest, 2004, 54–81.

¹¹⁵ J. C. Weinsheimer: „A Word is not a Sign”, in: uő: *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. Yale University Press, New Haven – London, 1991, 87–123., idézetek 106., 110. Lásd magyarul J. C. Weinsheimer: „A szó nem jel”, ford. Papp Z. *Athenaeum*, II, 1994/2., 238., 242. [Kiemelés – F. M. I.]

¹¹⁶ Vö. „Introduction”, in: D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (szerk.): *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. State University of New York Press, Albany, 1989, 8.

jelentettig mint a metafizika által posztulált állandó jelenlétig, s ezzel összefüggésben nem kevésbé megállja a helyét az is, hogy minden jelentett, mihelyst ráközelítünk, maga is nyomban újra meghasad, azaz kettéhasad jelentőre és jelentettre. Ám mi indokolja, hogy ezen a szemiotikai jelfogalom által meghatározott univerzumon belül mozogjunk időtlen idők óta, úgyszólván az örökkévalóságig (ami ilyenformán maga is metafizikai üledékként lepleződik le)? Mi indokolja, hogy a jelölő-jelölt dualizmusát és a végtelen utalások játékát ily mértékben *univerzalizáljuk*?

V. Lehetséges következtetések

Befejezésképpen a fenti diszkusszióból adódó számos lehetséges következtetés közül kettőre szeretnék utalni. Először is visszakanyarodom a kiindulópontához. Jelen dolgozat fő tézise az volt, hogy a hermeneutikai megértésfogalom applikatív jellegét tekintve a dekonstrukció annak az eljárásnak a megnevezése, ahogy Derrida a heideggeri destrukcióhoz kapcsolódik, azaz saját helyzetére alkalmazza (applikáció), s hogy a derridai dekonstrukció leírható a destrukcióra alkalmazott destrukcióként. Ahogy a hermeneutika az applikációra utal, vele áll összefüggésben, úgy vezet el a destrukció a dekonstrukcióhoz, avagy függ össze vele. Ha ez így van, akkor azonban Derrida kitüntetetten hermeneutikai műveletet hajt végre, miközben a hermeneutikától, amennyire csak lehetséges, elhatárolódni igyekszik. A hermeneutikai megértésfogalmat (annak applikatív jellegével együtt) Derrida gyanakvással szemléli, mint ami totalizációra tör és a másik mássága megszüntetésének, felszámolásának veszélyét hordozza magában. Ám amit (joggal vagy jog nélkül) vitapartnerre szemére vet, ő maga követi el – vele szemben. A heideggeri–gadameri gondolkodásban azokat a mozzanatokat látja meg és erősíti fel, amelyeket metafizikagyanú alá lehet helyezni – az ezek mellett létező és ellentétes irányba mutató számos egyéb mozzanat fölött pillantása átsiklik. A másik másságának állítólagos megszüntetésével fenyegető applikációt maga is végrehajtja – s nem tudja nem végrehajtani –, amikor Heideggert és Gadamert *értelmezi*. A másik másságát végső fokon csak egy általa kárhoztatott módon tudja érvényre juttatni – tudniillik önmaga másikként.

Szemléltessük ezt röviden egy további példán. A destrukció heideggeri felfogásához tartozik az, hogy a múlt nagy gondolkodóihoz mint példaképekhez viszonyul. Olyan példaképnek tekinti őket, akiket mindazonáltal nem egyszerűen tisztelettudóan és szolgálai követ. Épp ellenkezőleg: a velük való gondolati szembenézésben és küzdelemben – mint Heidegger egy helyen fogalmaz – a lehető „legélesebb kritikával illeti”, ilyenformán pedig „lehetőleg gyümölcsöző ellenfelekké” igyekszik kiépíteni őket.¹¹⁷ A hermeneutikai destrukció praxisában Heidegger valahogy így viszonyult például Husserlhez és Descartes-hoz,¹¹⁸ Gadamer pedig a hermeneutika

¹¹⁷ Lásd *Gesamtausgabe*, Bd. 62, 349. skk. Érdemes a vonatkozó szöveget kontextusban, részletesebben is idéznünk: „*Ihre eigene Geschichte ist [...] für die philosophische Forschung dann und nur dann in einem relevanten Sinne gegenständlich da, wenn sie nicht mannigfaltige Merkwürdigkeiten, sondern radikal einfache Denkwürdigkeiten bergibt und so die verstehende Gegenwart nicht so sehr zu Zwecken der Kenntnisbereicherung ablenkt, als vielmehr zur Steigerung der Fraglichkeit sie gerade auf sich selbst zurückstößt. So bekümmerte Aneignung der Geschichte besagt aber, und gar für eine Gegenwart, in deren Seinscharakter das historische Bewußtsein konstitutiv ist: radikal verstehen, was jeweiligen eine bestimmte vergangene philosophische Forschung in ihrer Situation und für diese in ihre Grundbekümmernis stellte; verstehen, das heißt nicht lediglich zur konstatierenden Kenntnis nehmen, sondern das Verstandene im Sinne der eigenen Situation und für diese ursprünglich wiederholen. Das geschieht aber am allerwenigsten in der Übernahme von Theoremen, Sätzen, Grundbegriffen und Prinzipien und in der irgendwie geleiteten Erneuerung derselben. Verstehende Vorbildnahme, der es um sich selbst geht, wird von Grund aus die Vorbilder in die schärfste Kritik stellen und zu einer möglichen fruchtbaren Gegnerschaft ausbilden. [...] Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart. [...] Die Geschichte wird nicht negiert, weil sie »falsch« ist, sondern sofern sie in der Gegenwart noch wirksam bleibt, ohne noch eigentlich zugeeignete (und zueigenbare) Gegenwart sein zu können.*” = „Saját története [...] a filozófiai kutatás számára akkor és csak akkor van tárgyilag releváns módon jelen, ha nem különféle érdekességeket, hanem radikálisan egyszerű *gondolkodni*-valókat nyújt, és így a megértő jelenkort nem annyira az ismeretek gazdagításának irányába tereli, mint inkább a kérdésesség növelése céljából éppenséggel önmagához löki vissza. A történelem ilyen gond vezérelte elsajátítása azonban annyit jelent [...], mint radikálisan megérteni azt, hogy a *saját* szituációjában és annak a számára valamely meghatározott múltbeli filozófiai kutatást mindenkor mi állította bele a maga alapvető gondjába: *megérteni*: ez nem csupán annyit jelent, hogy megállapító módon tudomásul vesszük, hanem azt, hogy a megértett dolgot a legsajátabb szituációnk értelmében és annak a számára eredeti módon megismételjük-visszahozzuk. Ez azonban a legkevésbé akkor történik, ha teorémákat, tételeket, alapfogalmakat és alapelveket pusztán átveszünk, vagy ezeket valamilyen módon megpróbáljuk megújítani. A megértő példaképvétel, melynek a számára önmagáról van szó, a példaképeket a legélesebb kritikával fogja illetni, és lehetőleg gyümölcsöző ellenfelekké építi ki őket. [...] A történelem kritikája mindig csak a jelen kritikája. [...] A történelmet nem azért tagadjuk, mintha »hamis« volna, hanem azért, mert a jelenben továbbra is hatással van még, anélkül azonban, hogy valóban elsajátított-magunkévá tett (és valóban elsajátítható-magunkévá tehető) jelenné tudna lenni” (lásd M. Heidegger: „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk [A hermeneutikai szituáció jelzése]”, *Existenz*, VI–VII., 1996–97, Supplementa, vol. II., 9.; a hosszú kiemelés – F. M. I.).

¹¹⁸ Heidegger Kant-értelmezésével szemben ilyen jellegű szenvedélyes kifogásokat leginkább alighanem Cassirer fogalmazott meg; vö. E. Cassirer: „Kant und das Problem der Metaphy-

történetében többek között Schleiermacherhez és Diltheyhez.¹¹⁹ Ebben az értelemben alighanem elmondható, hogy a „gyümölcsöző ellenfelekké” való kiépítés praxisát – bárhogy vélekedjünk is máskülönben róla – Derrida nem kevésbé művelte, amikor először Heideggert „metafizikai jelenlét”-gyanú, majd Gadamert a megértésnek a másság felszámolásával fenyegető totalizációját illető feltevés okán elmarasztalásban vélte részesíteni.

Ha viszont – s ez lenne a másik lehetséges következtetésem – a különbségektől immár eltekintve, úgyszólván fölébük emelkedve destrukció és dekonstrukció közös vonásait keressük – oly perspektíva, mellyel szemben Derrida persze kifogásokat jelenthet be –, akkor azt mondhatjuk: mindkettőt a filozófia 20. században végbenem önfelülvizsgálatára, önmaga és saját tradíciója kérdésessé tételére, a filozófia határainak megvonására irányuló törekvés hatja át. A metafizikának nevezett hagyományos európai filozófiától való távolságtartás, a tőle való eltávolodás, a filozófián való túllépés innen tekintve mindkét gondolkodás közös ösztönzője. A létkérdés vezérfonalán végrehajtott destrukció és a magára a létkérdésre is kiterjedő dekonstrukció két formája annak, ahogy a filozófia a 20. században önmagával, saját fogalmiságával, nyelvezetével, világszemléletével kritikailag számot vetni és szembenézni törekszik.

A derridai dekonstrukció a másik másságának hangsúlyozásával kapcsolódik Levinas és a frankfurti iskola ama téziséhez, mely szerint a filozófiai gondolkodás – avagy egyszerűen a gondolkodás mint olyan – totalizáló jellegű: a pluralitást az egységre, a különbséget, a másságot az azonosságra törekszik visszavezetni. A fogalmi megragadás, felfogás, megértés kísérlete ebből a nézőpontból nem egyéb, mint kísérlet a másság megszüntetésére, kiküszöbölésére, ezáltal

sik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kant-Studien*, 36, (1931), 1–26., itt különösen 17. Érdekes egybeesés, hogy Cassirer itt Heideggerrel szemben szó szerint „restitúciót” követel (uo.), míg Gadamer a hermeneutika feladatát három évtizeddel később épp a „restitúciótól” való elhatárolódás keretében határozza meg – tudniillik a múlt jelennel való közvetítésének, az integrációnak a mozzanatára helyezve a hangsúlyt (lásd fentebb a 11. jegyzetet).

¹¹⁹ Utóbbihoz lásd például F. Rodi: „Traditionelle und philosophische Hermeneutik. Bemerkungen zu einer problematischen Unterscheidung”, in: uő: *Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1990, 89–101. Lásd itt különösen 94.: „A régi nem pusztán az, amit egyszerűen magunk mögött hagyunk, hanem partner, amellyel szemben az ember önmagát profilírozni képes” („Das Alte ist dann nicht einfach das, was hinter uns liegt, sondern ein Partner, gegen den man sich zu profilieren vermag.”)

pedig uralására, ellenőrzésére, megszelídítésére, nivellálására. E másságot a filozófia – a metafizika – fogalmisága nem képes befogni. Heidegger számára a lét a létezőhöz képest az abszolút másik, a metafizika nyelve a léthez való hozzáférésben csődöt mond. A hagyományos filozófia – a metafizika – optikája és nyelve „tárgyának” – a létnek, a másiknak – a tőle való visszahúzódásban ad teret, s juttatja ily módon érvényre. Ez az „érvényre juttatás” sajátos. Azáltal megy végbe, hogy a másikhoz eljutva szava elhalkul, és visszahúzódik tőle.

Jelen írás végére jutva mi sem tehetünk mást vagy jobbat. Szerzőinket értelmező szavunk elhalkul, mi pedig csendben visszahúzódunk – ezzel mintegy átadva nekik s az olvasónak a szót.¹²⁰

¹²⁰ Nyitott kérdésként megfogalmazható – hosszabb kifejtésre itt nem nyílik mód –, vajon a közös keresésének – mint ami a filozófiai (fogalmi) gondolkodásnak valamilyen értelemben kétségkívül a sajátja – feltétlenül a másik másságának a felszámolását kell-e jelentenie vagy maga után vonnia. A közösbe (közösségbe) való bevonás lehet például a szolidaritás kifejezése is, ily módon pedig egyfajta közösségbe invitálás, közösségteremtés (lásd ehhez például *Igazság és módszer*, 264.). Ez persze valóban járhat a másság teljes-totális megszüntetésével – és persze nagyon is vannak/voltak degradált közösségek –, ám ha jól látom, nincs olyan kényszerítő ok, ami miatt szükségképpen és mindig ezzel a következménnyel kellene járnia. Másfelől meggondolandó az is, hogy ami a közösbe való bevonás ellentétéként kínálkozik – a közösből való kihagyás, avagy egyenesen kizárás, kitaszítás – éppannyira járhat a másik másságának megszüntetésével, ezzel összefüggésben pedig – és nem utolsósorban – a mindenfajta közös, általános vagy azonos nélküli (egymással összemérhetetlen és másságukban tökéletesen redukálhatatlan) másikkal közötti békétlen-háborús állapotok létrehozásával és konzerválásával. A másiktól való visszahúzódás első megközelítésben kétségkívül hatásos ellenszere az asszimilációnak vagy bekebelezésnek – lehet azonban az ellene fordulás (vagy a tőle való közömbös elfordulás) első aktusa is. „*She is, like me, a mother of small children*”: ez a kijelentés például kétségkívül a közöset állapítja meg, s ignorálja a különbséget vagy a másságot, ám adott esetben – mint Richard Rorty meggyőzően utalt rá – szolidaritást fejezhet ki, és mindenesetre humánusabb, mint a kizáró jellegű, a másságot, a másik másságát egy bizonyos jól meghatározott értelemben nagyon is – és pedig radikálisan – felszámoló „*She is a Jewess*” kijelentés, mely a maga részéről az adott kontextusban vitathatatlanul a különbséget, a másságot rögzíti, s értelemszerűen azt jelenti: „*She is, unlike me, a Jewess*” (Richard Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 191.; lásd *Esetlegesség, irónia szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Jelenkor, Pécs, 1994, 211.). A közös keresése éppúgy jelentheti a másik tiszteletét, elismerését, mint ahogy – fordítva – a különbség, a másság szempontjának előtérbe helyezése vagy a tőle való visszahúzódás adott esetben a vele való szembehelyezkedés, az ellene fordulás jelentését is hordozhatja.